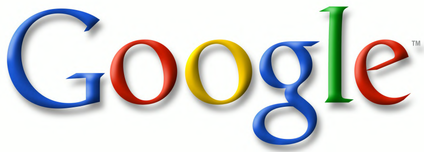
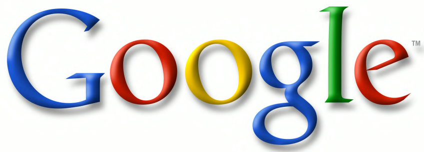
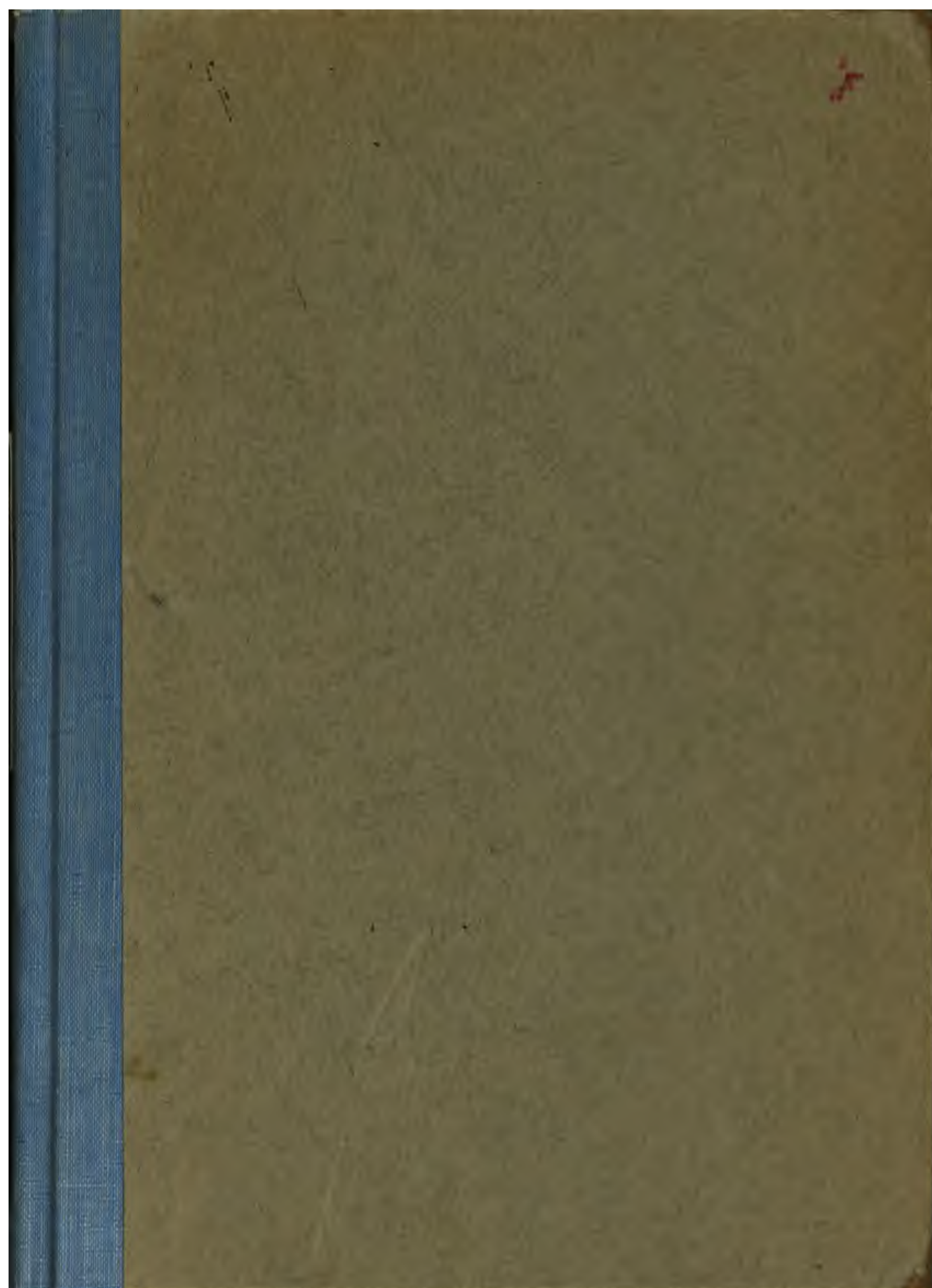
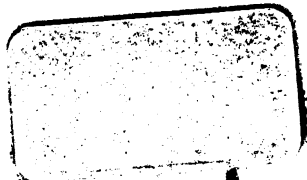


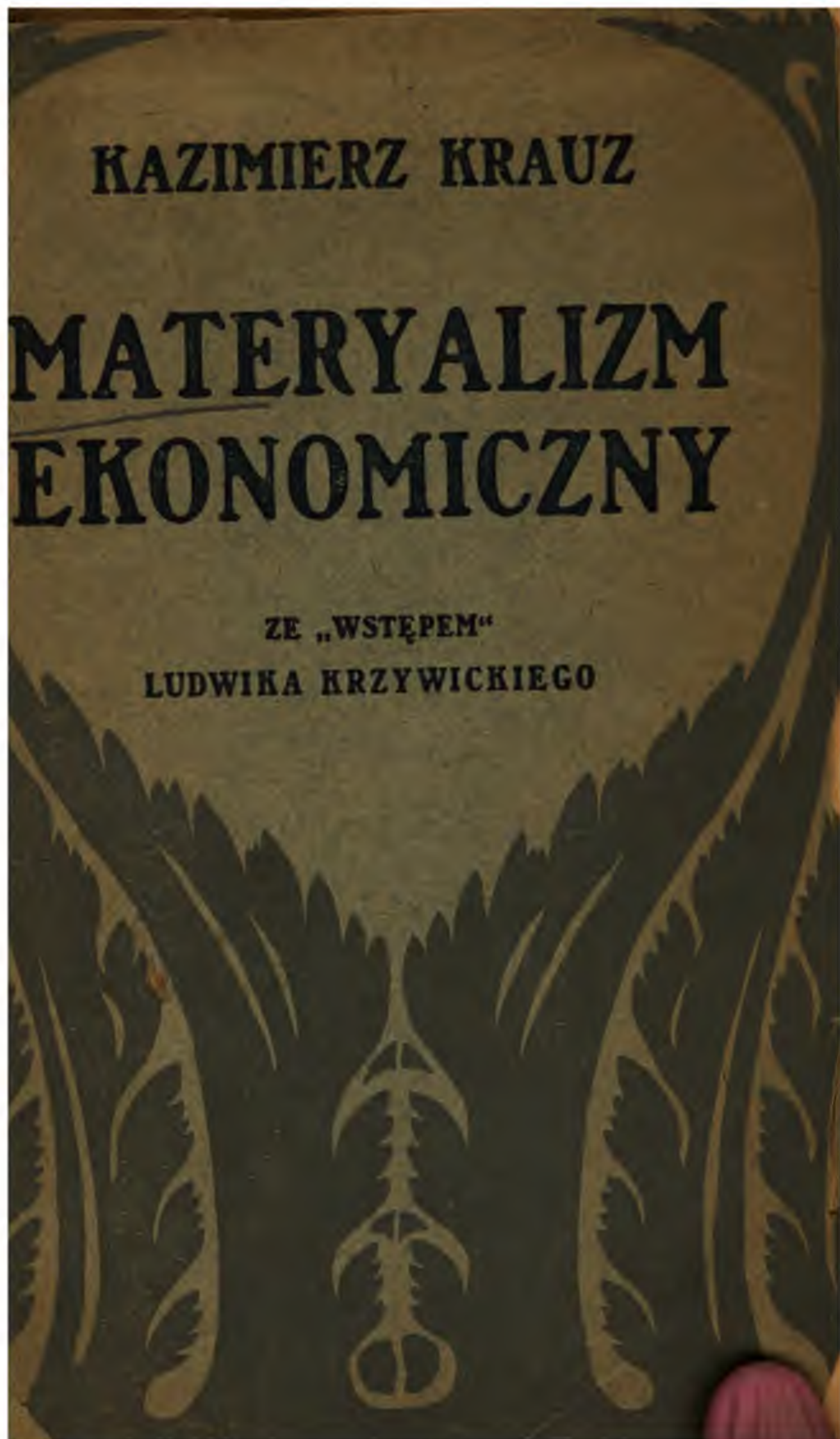





LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA






KAZIMIERZ KRAUZ
MATERYALIZM
EKONOMICZNY
ZE „WSTĘPEM"
LUDWIKA KRZYWICKIEGO

Wydawnictwa
Spółki Nakładowej »KSIĄŻKA«

Blos Wilhelm. Rewolucya Francuska. Z rycinami. Dwa tomy (na cienkim papierze 2 tomy w jednym). Cena resztki nakładu zniżona, 7 kor. 50 hal.

Feldman W. O Rosyi. Cena 1 kor.

Feldman W. Stronnictwa i programy polityczne w Galicyi 1846—1906. Dwa tomy. (Treść: Część I.: Czasy romantyzmu politycznego. Część II.: Okres walk prawno-politycznych. Część III.: Partye współczesne i ich programy). Cena 10 K.

Hillquit Maurycy. Dzieje socyalizmu w Stanach Zjednoczonych Północnej Ameryki (do 1907 roku włącznie) — pod prasą na ukończeniu.

Informator. Stronnictwa polityczne w Królestwie Polskiem. Cena 2 kor.

Kalthoff Albert. Światopogląd religijny. (Treść: Przedmowa. — Wstęp. — Nieskończoność świata. — Zachowanie siły. — Teorya rozwoju. — Pochodzenie wiary w Boga. — Treść wiary w Boga. — Modlitwa. — Stary i nowy człowiek. — Wiara i wiedza. — Wiara i jednostka. Wiara i życie. — Prawo dziedziczności. — Prawo przystosowania. — Idealizm. — Ideał i życie. — Ideał jednostki. — Ideał społeczny. — Ideał religijny. — Wspólnota religijna. — Kult religijny. — Biblia. Nauka religii. — Religijne wychowanie młodzieży. — Symbole religijne. — Religia a klechy. — Rzut oka wstecz). Cena 3 kor. 20 hal.

Kasprowicz Jan. Chrystus. Poemat społeczno-religijny. Cena w oprawie 3 kor.

Krauz Kazimierz dr. Materyalizm ekonomiczny. Studya i szkice. Ze wstępem Ludwika Krzywickiego.

(Patrz stronę 3 okładki).

J Shotzky

MATERYALIZM
EKONOMICZNY

Krauz-Kelles,

KAZIMIERZ KRAUZ

MATERYALIZM EKONOMICZNY

STUDYA I SZKICE

Z DODATKIEM „WSTĘPU“ NAPISANEGO PRZEZ LUDWIKA KRZYWICKIEGO

KRAKÓW - SPÓŁKA NAKŁADOWA „KSIĄŻKA“.
SKŁADY GŁÓWNE: WARSZAWA - G. CENTNERSZWER I SKA;
LWÓW - H. ALTENBERG.

MCMVIII
DRUKARNIA NARODOWA W KRAKOWIE

SPIS RZECZY:

WSTĘP.

ziwny los spotyka teoretyków naszych, pracujących nad pogłębieniem zasad ruchu społecznego. Stanisław Krusiński zdążył w paru zaledwie niewielkich rozprawach uwydatnić całą oryginalność poglądów i rozległy polot myśli swojej; po Bronisławie Białobłockim i Kazimierzu Puchewiczu pozostała spuścizna jeszcze skromniejsza. Bronisław Chrzanowski marzył o rozpatrzeniu ze stanowiska materyalistycznego pojmowania dziejów, dróg naszego rozwoju umysłowego i twórczości literackiej; marzył zaś o tej wielkiej pracy i gromadził do niej materyały jedynie poto, ażeby pogrzebać ideje swoje ze sobą w mogile przedwczesnej. Henryk Forszteter w ciągu lat dziesięciu pracuje nad teoryą wartości i teoryą pieniędzy, aż wreszcie zmożony przez nędzę i chorobę schodzi ze świata, pozostawiając jedynie stosy wyciągów i notatek.

Kazimierz Krauz był o tyle szczęśliwszy, iż zdołał ogłosić cząstkę nieznaczną swoich poglądów, zmuszony przez warunki zarobkowania do tej wymiany kapitału umysłowego na drobne raty. Książka obecna o materyalizmie ekonomicznym jest zbiorem takich przyczynków, drukowanych różnymi czasy w rozmaitych czasopismach. Ta okoliczność nakłada piętno swoje na ciągłość dowodzenia: czuć, iż zgromadzono części niezupełnie dostrojone do siebie.

Winniśmy jednak zaznaczyć, iż kolejność, w jakiej pomieszczono te przyczynki, bynajmniej nie jest dziełem wydawców. Zmarły pielęgnował myśl zgromadzenia tych rozproszonych prac swoich w jednej całości. Książka miała otrzymać nagłówek: »Geneza i rozwój dotychczasowego pojmowania dziejów« i tworzyć pierwszy tom obszerniejszego dzieła, poświęconego rozbiorowi materyalizmu ekonomicznego.

Ale z jednej strony miały być dodane rozdziały, których jednak nie zdążył napisać: a więc po rozdziale pierwszym miał następować rozdział, poświęcony ciągłości idej, i tworzyć

coś w rodzaju wstępu do dalszych wywodów. Po »Kryzysie marksizmu« miały następować rozdziały, wykazujące istotę materyalistycznego pojmowania dziejów, a więc jeden, poddający rozbiorowi zależność między materyalno-ekonomicznem podłożem bytu społecznego a urządzeniami prawno-politycznemi: »Ekonomia, prawo i polityka«, drugi zaś — zastanawiający się nad zależnością objawów myśli filozoficznej od tego samego podłoża: »Ekonomia i filozofia«; wreszcie książkę miał zamykać rozdział »Dyalektyka marksizmu«, w którym Krauz pragnął w oświetleniu swojej teoryi retrospekcyi dziejowej rozpatrzeć rodowody tej dyalektyki. Z drugiej zaś strony miały uledz wygładzeniu istniejące już przyczynki — ażeby nadać większą wyrazistość ciągłości rozumowania. A przy tem wygładzeniu niejedno uległoby niewątpliwie skróceniu, częściej zaś może znacznemu rozszerzeniu.

Cała praca miała być »treściwym, o ile możności całkowitym, systematycznym wykładem materyalistycznego lub (jak wolałby autor) monoekonomistycznego pojmowania socyologii, wykładem nie polemicznym, lecz niejako szkolnym.« Ale K. Krauz w pracy swojej dał coś więcej, bo w swój wykład materyalistycznego pojmowania dziejów wplótł własne poglądy, które tu i ówdzie stanowczo odbiegają od dotychczasowych założeń tego kierunku. Czuć tutaj wpływy, które rzadko dają się wyczuć wśród przedstawicieli tego pojmowania.

A więc można dojrzeć oddziaływanie ze strony tak zwanej socyologii psychologicznej, naturalnie nie w tem znaczeniu, ażeby Krauz powtarzał jej wywody, zazwyczaj grzeszące niezmierną płytkością, lecz w ten sposób, iż wysunęły one przed nim te lub inne zagadnienia i zniewoliły do zastanowienia się nad niemi. Niepodobna także nie spostrzedz niejakiego wpływu, idącego od filozofii pozytywnej. Już samo umieszczenie pracy o comtyzmie i marksizmie tam, gdzie autor rozpatruje lub pragnął rozpatrywać istotę pojmowania materyalistycznego, jest dość znamienne. Zresztą podkreśla sam

to swoje stanowisko. »Czyż w sprawie Restauracyi filozoficznej, cechującej pierwszą połowę wieku XIX, Comte nie odgrywa podobnej roli dla Francyi jak Hegel dla Niemiec, i czyż jego filozofia zawiera mniej pierwiastków, zdolnych do dyalektycznego przekształcenia się w pierwiastki przewrotowe?... Monizm społeczny (tj. materyalistyczne pojmowanie dziejów) faktycznie synem comtyzmu nie był, nigdy się też za takiego nie chciał uważać. Zapomniał nawet, że ostatecznie byli oni braćmi i synami jednego ojca, tylko z różnych matek, zrodzonymi w różnych epokach ewolucyi środowiska. Dla marksistów tedy uczniowie Comte'a mogli być niejako braćmi przyrodnimi: garstka ich, tworząc skrajną lewicę pozytywistyczną, podobną do lewicy heglowskiej, później po bratersku zbliżyła się do historycznego monizmu«.

Wpływ jednak o wiele potężniejszy wywarły na Krauza studya nad Bachofenem i wogóle nad początkami rodziny i społeczeństwa. Engels w przedmowie do swego opracowania poglądów Morgana rozszerzył pierwotne pojmowanie rozwoju dziejowego ludzkości, wysuwając dla okresu społeczeństw rodowych, zamiast produkcyi dóbr materyalnych, »produkcyę i reprodukcyę gatunku ludzkiego« jako czynnik, kształtujący ówczesną więź społeczną. K. Krauz widzi w tem bodaj rezygnacyę częściową z materyalistycznego, czyli, jak wyraża się, monoekonomistycznego ogarnięcia dróg rozwoju społecznego, i dlatego zwraca się ku studyom nad społeczeństwami pierwotnemi, ażeby uratować doniosłość i ciągłość działania czynnika ekonomicznego. Przyczynek, zatytułowany: »Ekonomiczne podstawy pierwotnych form rodziny«, świadczy już nagłówkiem swoim o stanowisku autora.

Ale są to wszystko oddziaływania podrzędne, i to oddziaływania rodzaju pośredniego, to znaczy: podsuwały one K. Krauzowi nową jakąś ideę, która zmuszała do dokładniejszego obrachunku z założeniami zasadniczemi wyznawanej przezeń i — dodajmy — ukochanej dla swoich dążeń społecznych doktryny monizmu ekonomistyczno-dziejowego.

O wiele większy wpływ, że tak się wyrazimy, wywarły na K. Krauza jego własne poglądy, wygłoszone w jednej z pierwszych prac jego, a mianowicie w przyczynku »Socyologiczne prawo retrospekcyi«.*) Czuć, jak ciążą na każdej niemal stronicy książki niniejszej, a zwłaszcza gdy chodzi o oświetlenie rodowodu współczesnych idei teoretycznych ruchu robotniczego.

Prawo to — prawo retrospekcyi przewrotowej — według dokładnego sformułowania jego w toku wymienionej rozprawy — brzmi: ideały, którymi wszelki ruch reformacyjny usiłuje zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do norm z mniej lub bardziej oddalonej przeszłości.

Pierwszą myśl do sformułowania tego twierdzenia podsunął Krauzowi Marks w swoim »Ośmnastym Brumaire'a«. Autor »Kapitału« zaznacza tam, że »tradycya pokoleń, co pomarły, ciąży jak zmora nad mózgami żywych, i właśnie wtedy, gdy wydaje się im, iż przeinaczają wszystko w swej działalności przewrotowej dokoła siebie, a nawet samych siebie, że stwarzają coś nowego, czego jeszcze nie było, w takich właśnie chwilach przełomu ludzie w trwodze wywołują na pomoc cienie przeszłości i zapożyczają od nich imion, haseł i stroju, ażeby w tem czcigodnem swoją starodawnością przebraniu i z pomocą tego naśladowanego języka odegrać nową scenę w historyi świata«. Ale, »w tym wypadku — dodaje od siebie K. Krauz — nie mamy do czynienia z wiernem odtwarzaniem tej przeszłości, lecz jedynie z idealizacyą, opartą na przekonaniu czy też poczuciu, iż zasady przeszłości, powołane do życia, zleją się ze zdobyczami chwili bieżącej, że dodadzą im nowej siły i wytworzą tym sposobem prawdziwą syntezę, jakąś lepszą równowagę sprzecznych ze sobą potrzeb.«

K. Krauz ukochał zwłaszcza temat powstawania jeszcze mglistych ideałów, które pojawieniem się swojem wyprzedziły

*) Drukowane pierwotnie w »Ateneum«, a później ogłoszone w odbitce, Warszawa 1898.

dojrzałość kształtów życia gospodarczego i winny dopiero w przyszłości wcielić się w jędrne modły haseł i teoryi. I właśnie najpiękniejsze stronice książki niniejszej są poświęcone temu przedmiotowi. I oto wszędzie, w przyczynkach do tego zagadnienia, jedynie rozszerza, jak gdyby zastosowuje do nowych pytań i nowych dociekań swoje prawo »retrospekcyi przewrotowej«, to prawo, które jest jego zdaniem »nowożytną, zgodną z wymaganiami realizmu naukowego, formą heglowskiej negacyi, Rousseau'a powrotu do natury, Vica ricorso«, a w jego urzeczywistnieniu dostrzega »realistyczne zastosowanie dyalektyki dziejowej, a zarazem najwyższy szczebel dyalektyzmu: forma bowiem społeczna, która z natury swojej jest wsteczną i pozostaje w tyle, tu, dzięki poprostu większemu oddaleniu swemu, staje się postępową, wyprzedza podstawy, działa rewolucyjnie.« A jak to bywa, gdy wypadnie wygłaszać myśl ukochaną, styl K. Krauza, zwykle mocno oderwany, niekiedy suchy, nabiera niepospolitej mocy i obrazowości: »Martwy opanowuje tu żywego — po to tylko, aby go prowadzić naprzód... A wierzcie: genealogia ta urzeczywistnia, w sposób, śmiem powiedzieć, niemal estetyczny, jedność życia społecznego od fundamentów aż do szczytu, od zaczątków aż do końca ostatecznego. Tak jest, to samo tchnienie ożywia całe pasmo dziejów ludzkich, na szczytach jego przechodząc w orkan, w którym grzmią okrzyki blizkich już sprawdzenia się nadziei. Lecz powiew ten i wszystkie jego tonacye idą ku nam od głębin życia!«

Człowiek idealizuje przeszłość zamierzchłą, z niej czerpie przyodziewek dla swoich pragnień, aż póki z głębin życia nie wyrwie się powiew silny i nie obdarzy kształtów, przez retrospekcyę wydobytych, wszystkiemi tonacyami cierpień i potrzeb. I oto stajemy wobec pytania, które całą mocą swoją trzymało umysł K. Krauza na uwięzi, dostarczyło wątku do jego wykładów letnich w Zakopanem i zaprzęgło go do studyów nad światem klasycznym, nad racyonalistami wieku

XVIII i filozofią niemiecką wieku XIX. Jest to sprawa Nowego Odrodzenia, które swoim brzaskiem zwiastuje hasła dzisiejsze ruchu robotniczego. »Autor powiedzieć może, że od początku swej działalności naukowej to Nowe Odrodzenie obrał sobie za ulubiony przedmiot studyów.«

Epoka pierwszego, »starego« Odrodzenia — tego Odrodzenia, które zwiastuje ukazanie się na widowni dziejowej mieszczaństwa — była ideowym zwrotem ku przeszłości — rodzącej się nowej potęgi dziejowej. Mieszczaństwo stamtąd wydostało dla siebie rynsztunek bojowy idei, i w tym przyodziewku staroświeckim, a jednak zgoła nowym, będzie długo występowało, aż póki, owładnąwszy społeczeństwem, nie schowa go do archiwum wraz z wszelkiem ukochaniem ideału. Nawet absolutyzm oświecony w. XVIII, ówczesna filozofia racyonalistyczna i materyalistyczna, wreszcie rewolucya francuska — te kulminacyjne a zarazem schyłkowe objawy Odrodzenia — nie zdołały się były otrząść z wpływów retrospekcyi przewrotowej ku starożytności klasycznej.

Ale już w wątku starego, mieszczańskiego Odrodzenia daje się spostrzedz pasmo inne, z początku nie jasne a przedewszystkiem nieśmiałe, które, potężniejąc pod działaniem życia i wchłaniając w siebie w różnych krajach powiew wznoszącej się rzeczywistości społecznej, wyda nową epokę: Nowe Odrodzenie, a z niem hasła przebudowy społecznej według ideałów ruchu robotniczego. Już u Jana Jakóba Rousseau można odszukać te pierwiastki Nowego Odrodzenia: w jego wywodach nietylko odzwierciedlają się dążności mieszczaństwa, nietylko wplatają się niechęci przeciw centralizacyi państwowej, które zrodzić się musiały w łonie zagrożonych samorządów republikańsko-miejskich, lecz także doczekały się uwzględnienia różnice ekonomiczne, te sprzeczności jeszcze niewyraźne między rodzącą się burżuazyą a powstającym proletaryatem. Mably, Morelly pójdą jeszcze dalej od filozofa genewskiego. O oddziaływaniu wpływów, idących od rozprzęgającej się spólnoty wioskowej, która wprawdzie sprzyjała

zakrzepłym i stężałym jakby poglądom i widnokręgom, ale jednocześnie zabezpieczała byt członków swoich, zwracają oni wzrok swój ku odległej starożytności klasycznej, a tam, zamiast idealizowania jedynie forum rzymskiego, gdzie obradują twórcy bezwzględnego »jus utendi et abutendi«, i własności prywatnej, zstępują myślą swoją do ducha syssytyi spartańskich, okruchów spólnictwa i wogóle prastarego życia gospodarczego. Tam, w owej retrospekcyi wygrzebują wzory zapomniane, które winny dać pobudkę parciu ku Nowemu Odrodzeniu. »Źródłem ideału proletaryackiego jest komunizm pierwotny. Gdy komunizm ten nieznacznie ustąpił miejsca pierwszemu społeczeństwu klasowemu, w duszach ludzkich zrodził się gorzki żal po nim, i jak łza ślimaka w mieniącą się perłę zamienia, tak wkrótce żal ten i tęsknota zamieniły się na wyidealizowany obraz utraconej przeszłości. Różne formy komunizmu pierwotnego, które nigdy nie znikły całkowicie z życia społeczeństw i przechodziły wciąż w różnych czasach ten sam proces rozkładu, budziły ciągle w ludziach i podtrzymywały ów dziedziczny żal, odnawiały idealny obraz, który, wchłaniając w siebie wciąż czynniki współczesnego społeczeństwa, stał się wkrótce podstawą utopii nowożytnych«. Szczątki rozkładowe dawnego spólnictwa działały zapładniająco, czego zaś nie dopowiadały, z uzupełnieniem tego i idealizacyą spieszyła retrospekcya w przeszłość.

K. Krauz dążył do odtworzenia obrazu, jak ta sprawa odbywała się w ciągu wieków, wydając z siebie kolejno ogniwa jednego pasma, które, poczynając się w starożytności, utknie w Nowem Odrodzeniu, wchłaniając w siebie zarówno wciąż nowe pierwiastki otoczenia, jako też nawet i metody i idealizacye dawnych retrospektystów przewrotowych. Albowiem retrospekcya ogarnia wszystko: nawet formy dawne myślenia przewrotowego aż do prastarej dyalektyki rozumowania. »Pierwsza, grecka retrospekcya umysłów ku utraconej spólnocie rodowo-rolnej, spowodowana przez zjawiska nierówności, niepewności, walki, towarzyszące rozkładowi tej wspólnoty,

wydała idee wieku złotego, stanu natury, reformy społecznej, racyonalizmu krytycznego jednostki, nieuniknionego sądu przyszłości nad zepsutem społeczeństwem, przyczyniła się znacznie do utworzenia się idei cyklu dziejowego i wogóle dyalektyzmu, była jednem z najważniejszych źródeł dualizmu idealistycznego w filozofii i przeistoczyła się w końcu na mistycyzm emanacyjny, połączony z indywidualnem odczuwaniem wszechdobra«. Odrodzenie mieszczaństwa odkopało wszystkie te wysiłki umysłu ludzkiego, ale nie umiało ich wyzyskać, bo zresztą mieszczaństwo tego nie potrzebowało. Ale przekazało te skarby Nowemu Odrodzeniu. Vico i Rousseau, filozofowie niemieccy podejmą w nowej formie te wszystkie pytania, aż wreszcie w mózgu Hegla wcielą się one w jego dyalektykę i dadzą początek dyalektyce materyalistycznego pojmowania dziejów. I w tej retrospekcyi odegra rolę doniosłą Bachofen, który daleki od zachwytów nad tem, co odgrzebie z pyłu wieków, dostarczy innym materyału do idealizacyi przeszłości. »Bachofen w historyi myśli XIX w. pozostanie, jako genialny odkrywca całego nowego świata; jako ten, który — wbrew całej swej klasowości, prowadzony w swych poszukiwaniach przez Demetryjską wieszczkę, przez Ironię-Dyalektykę dziejów — z pokładów Odrodzenia mieszczańskiego wydobył drogocenne pierwiastki Odrodzenia nowego, odrodzenia ducha spólnoty«. I dlatego zajął on na stronicach książki K. Krauza pozycyę, na pozór niewspółmierną z wpływem swoim.

Zatrzymaliśmy się jedynie nad uwydatnieniem zasadniczego wątku myśli K. Krauza. A nadewszystko chodziło nam o podkreślenie tego, co w niej jest własnym jego dorobkiem.

Na zakończenie pozwolimy sobie jeszcze związać wywody jego z tym okresem, w którym pisał. Większość przyczynków, które objęła książka obecna, powstała podczas wrzawy, wywołanej przez tak zwany kryzys marksizmu. Posypały się wówczas ciosy na materyalistyczne pojmowanie historyi, pojmowanie zbyt jędrne, ażeby umysły, przyzwyczajone do pospolitej papki naukowej, zdołały je przetrawić.

W krytykach tych było więcej uprzedzenia, aniżeli dobrej woli, a zwłaszcza więcej nieuctwa, niż zrozumienia istoty rozpatrywanej teoryi. Otóż niektóre z ogłoszonych prac Kaz. Krauza zostały wywołane chęcią obrony materyalistycznego pojmowania historyi przeciw tym napaściom. Zasługuje na podkreślenie rodowód samego kryzysu w oświetleniu Krauza. »Zdaniem mojem, to temu wszystkiemu winien stary Fryderyk Engels... Nie dość, że do monistycznego poglądu Marxa wprowadził czynnik nowy, niezależny, obok »produkcyi« tak zwaną »reprodukcyę życia«, — ale jeszcze w rozgłośnych swych listach, pisanych w r. 1895, zarzucił młodym marksistom przypisywanie zbyt wielkiej może wagi stronie ekonomicznej, a na siebie i Marxa przyjął za to do pewnego stopnia winę, że to w ogniu polemiki nie zawsze oddawali to, co się należało, czynnikom współdziałającym«.

Czuć, że K. Krauz przywiązał się uczuciem do teoryi materyalistycznego pojmowania dziejów. A jednak mam wrażenie, że teorya ta zwolna w umyśle jego przybierała osobliwe zabarwienie. Są w pracy jego zwroty, są, raczej luźnie, niż celowo, rzucone myśli, niekiedy nawet nie myśli, jeno terminy, w jakie przyobleka wywody swoje, wreszcie są tam sympatye, które świadczą, że to zabarwienie znajdowało się zaledwie w stadyum powstawania. Cały nawet obraz Nowego Odrodzenia, nadanie prawu retrospekcyi przewrotowej wpływów tak możnych, nietylko jest próbą wciągnięcia w teoryę »monizmu dziejowego« nowej sfery zjawisk, ale poniekąd przesuwa zlekka punkt ciężkości jego w kierunku doniosłości tradycyi historycznej i podłoża dziejowego.

K. Krauz zszedł ze świata właśnie w chwili, gdy rozpoczynała się w nim na dobre twórcza praca, która może zaprowadziłaby jego pojmowanie dziejów na nowe zgoła tory, acz wychodzące z założeń materyalistycznego pojmowania i trzymające się zasadniczego wątku tej teoryi.

Ludwik Krzywicki.

Czem jest materyalizm ekonomiczny?

Odpowiedź na powyższe pytanie może się na pierwszy rzut oka wydać zbyteczną. O materyalizmie ekonomicznym toczą się od lat kilkunastu w prasie niemieckiej, polskiej, rosyjskiej, a ostatnio też włoskiej i francuskiej liczne i ożywione rozprawy; należy przypuszczać, że czytająca publiczność wie, jaki całokształt poglądów pod tym terminem ma rozumieć. Zresztą, wszak już w r. 1859 Karol Marx w znakomitej przedmowie do »Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej« sam dał lapidarne sformułowanie swej filozofii społecznej; formuła ta, wielokrotnie cytowana i przedrukowywana, służyła nieraz za podstawę do dalszego rozwijania doktryny i za cel licznym jej krytykom.

Jakkolwiek jednak głębokiem i ścisłem jest owo pierwotne sformułowanie marxizmu, dziś już nie odpowiada ono stanowi tej doktryny.

Marx, jak wiadomo, wyszedł z łona idealizmu niemieckiego. Widząc, że filozofia ta, wraz ze swym najwybitniejszym przedstawicielem, Heglem, »chodzi na głowie«, umyślił »postawić ją na nogach«, na mocnym gruncie »rzeczywistości ziemskiej«, lecz z zachowaniem cech będących jej prawdą i chlubą: monizmu i dyalektyzmu o duchu przewrotowym. To też, formułując swe poglądy, ma zawsze na względzie idealizm niemiecki, z którym je zestawia i któremu e przeciwstawia; stąd czasami konwencyonalny charakter ego terminów, prowadzący do nieporozumień, jak np. przeciwstawienie pojęć: »świadomość« i »byt.« Prócz tego Marx w swej przedmowie nie obejmuje całości poglądów, stanowiących dziś materyalizm ekonomiczny. Przyjaciel i spadkobierca jego, Engels, wprawdzie, korzystając z jego wskazówek notat, dodał cały nowy rozdział, dotyczący ludzkości pierwotnej, i znowu w przedmowie do swych znanych »Początków Cywilizacyi« dostarczył nowego »tekstu« — pożądanego upu dla tej kategoryi krytyków, których prof. Labriola do-

wcipnie nazywa »filologami«. Upłynął potem długi okres, przez którego ciąg materyalistyczne pojmowanie dziejów zyskało sobie wielu zwolenników i w monografiach oraz programach stosowane było do różnych zagadnień teoretycznych i praktycznych, aż wreszcie Karol Kautsky, najwybitniejszy z uczniów Marxa w zakresie naukowym, wobec krytyk, opartych na nieporozumieniach, za niezbędne uznał utrwalić w dokładnem określeniu zasadnicze rysy doktryny. Uczynił to w r. 1896, w swym organie, korzystając ze sposobności, nastręczonej przez polemikę z Belfort-Baxem, z właściwym sobie talentem pisarskim i jasnością, dzięki czemu artykuły jego stały się jednem z niezbędnych źródeł dla każdego, zajmującego się tą kwestyą. Praca ta jednak jest utworem polemicznym i okolicznościowym, zarazem apologią i aktem oskarżenia, a wskutek tego z natury rzeczy nierówną i niezupełną. To samo można powiedzieć i o innych wykładach materyalizmu ekonomicznego, pisanych przez zwolenników tej teoryi, np. Mehringa, Lafargue'a; inne — Labrioli, Beltowa — są to całe książki, niepozbawione tych samych zresztą wad, przy innych wysokich zaletach. Widzimy więc, że pożądany jest treściwy, lecz o ile możności całkowity, systematyczny wykład materyalistycznego lub, jak wolałbym się wyrazić: monoekonomistycznego — pojmowania socyologii, wykład nie polemiczny, lecz niejako szkolny, będący celem dla siebie samego. Dotychczas wykładu takiego było brak; czytelnik więc znajdzie go w pracy niniejszej.

Nasuwa się przytem niejedna trudność; a najgłówniejsza pochodzi stąd, że koncepcya socyologiczna naszej szkoły tak bardzo się w ostatnich czasach rozpowszechniła. Obraz materyalizmu ekonomicznego, skreślony choćby w najogólniejszych zarysach, ale całkowity, objąć musi dziś nietylko dzieła Marxa i Engelsa, nietylko do tej podstawy dodać musimy prace najwybitniejszych w tym zakresie ich uczniów, których jest trzech czy czterech; uwzględnić też trzeba myśli, porozrzucane po pracach licznych mniej wybitnych marxistów;

nie zaniedbać — bo byłoby to wielkim błędem — przyczynków tych socyologów, którzy, nie należąc bezpośrednio do szkoły rzeczonej, ulegli jednak jej decydującemu wpływowi, jak De Greef i Loria; tych, którzy do uznania tej samej głównej zasady doszli drogami odmiennemi, jak Rogers, Lacombe, Lippert; tych wreszcie nawet, którzy pracują dla rozwoju i utrwalenia owej teoryi, często wbrew woli i bezskutecznym zastrzeżeniom, co stosuje się, zdaniem mojem, do całej szkoły ekonomii historycznej i historyi ekonomicznej.

Wszystkie te elementy stanowią całość jednorodną w swych najogólniejszych cechach, a to dlatego, że wszystkie one wyłoniły się z jednego wielkiego podkładu: społeczeństwa XIX wieku, tj. epoki, której charakterystycznym rysem dziejowym jest stopniowe dokonywanie się wielkiego przewrotu gospodarczego przez wzrastającą świadomość szerokich mas; ale jednolitość ta przestaje istnieć, skoro przechodzimy do szczegółów; tu w bardzo ważnych nawet jeszcze kwestyach zachodzą różnice pomiędzy grupami, pomiędzy nawet pojedynczymi pisarzami. Rzecz to naturalna; wszak wszelkie naśladowanie jest zarazem przekształcaniem; samo zatem rozpowszechnianie się teoryi w różnych środowiskach musi niszczyć jej jednolitość — tę przynajmniej, ciasno pojętą, która pozwala odnaleźć ją w całości i wiecznej niezmienności w każdym zacytowanym »tekście.«

Z powyższego wynika też, że i my, pomimo starań o utrzymanie się w roli prostego referenta, nie unikniemy nadania naszemu wykładowi pewnego osobistego zabarwienia. Gdy bowiem ktoś, należąc do pewnego kierunku naukowego i pragnąc przyczynić się wedle sił do jego rozwoju, stawia sobie, jak my w danym wypadku, za zadanie — uwydatnić zasadnicze jego cechy i oddzielić je od drugorzędnych, to z natury rzeczy będzie uważał za najbardziej zasadnicze w całej teoryi to, co służy za przesłankę jego własnym wnioskom i pomysłom.

Po tem uzasadnieniu i zastrzeżeniu, możemy przystąpić do samej rzeczy.

I.

Życie ludzkie jest rezultatem trzech czynników, do których daje się też w całości sprowadzić; czynniki te — to człowiek sam, natura i społeczeństwo, albo — mniej treściwie, lecz za to ściślej: cechy biologiczne, składające się na gatunek *homo*, środowisko naturalne, w którem żyje dana jego grupa (warunki kosmiczne, geologiczne, topograficzne, flora, fauna), wreszcie — trwałe stosunki między ludźmi. Człowiek podlega konieczności zdobywania środków do życia i obrony życia; na konieczności tej polega najgłówniej jego stosunek do przyrody, na niej się też opiera jego zjednoczenie z innymi ludźmi: albo bowiem łączność ta, powstawszy samorodnie między matką i dziećmi, staje się dla człowieka jedynym ratunkiem od zguby w wieku dziecinnym i potem narzuca się jego świadomości, jako imperatyw, co upoważnia do mniemania, że »stan społeczny jest naturalnym stanem człowieka«, albo — pod wpływem starań o coraz skuteczniejszą obronę i coraz obfitszą a różnorodniejszą wytwórczość — łączą się, mniej lub więcej dobrowolnie lub przymusowo ojciec z matką i dziećmi, rodziny, plemiona, narody jedne z drugimi, przyczem mamy rzeczywiste przykłady »umów społecznych«; — albo też wreszcie działanie czynnika konieczności bytowej objawia się w odruchowem, głębokiem przekonaniu członków społeczeństw wysoko rozwiniętych o absolutnej niemożliwości zerwania więzów społecznych, o nieracyonalności życia pozaspołecznego. Sam fakt społeczności zasadniczo zmienia stosunek istoty żyjącej, zarówno zwierzęcia, jak człowieka — do natury; jest ona *środowiskiem sztucznem*, które staje między członkami społeczeństwa a *środowiskiem naturalnem* i zmienia oddziaływanie jego na korzyść tych ostatnich. Lecz ze starań o obronę i wytwórczość wynika nie samo tylko społeczeń-

stwo; doprowadzają one jeszcze do wynalazku narzędzi, które są tylko naturalnymi organami człowieka, sztucznie wzmocnionymi i przystosowanymi do swych zadań za pomocą środków dostarczonych przez otaczającą przyrodę. Ponieważ zaś człowiek samotny nie może przekroczyć pewnego bardzo niskiego stopnia w doskonaleniu narzędzi, przeto społeczeństwo i technika bardzo wcześnie są już nierozłączne, warunkują się nawzajem i razem stanowią jedno ogólne środowisko sztuczne, które oddziela człowieka od środowiska naturalnego.

Zwierzęta mają też czasami narzędzia i żyją, co częstsza, społecznie; ale jedynie człowiekowi jest właściwem (przynajmniej pomiędzy gatunkami wyższymi) to trwałe *uspołecznienie techniki*, którego następstwem jest takie wzmożenie siły izolacyjnej i ochronnej środowiska sztucznego, że stawia ona człowieka na stanowisku całkiem odrębnem, ponad wszystkiemi istotami żyjącemi.

Pierwszym i niesłychanie ważnym objawem tej siły jest zmiana natury przystosowywania się: gdy przystosowywanie się do warunków naturalnych u wszystkich istot żyjących odbywa się za pomocą zmian w organach i wogóle w organizmie, w braku których albo istota nie może przekroczyć granic swego środowiska naturalnego, albo ginie, jeśli musi żyć w środowisku innem, *człowiek* tymczasem *przystosowuje się za pomocą zmian w narzędziach*, dzięki czemu może on w pewnych, coraz szerszych granicach dowolnie obierać sobie środowisko naturalne, i organizm jego pozostaje prawie niezmiennym w różnych miejscach, czasach i warunkach. Zamiast organizmu przekształcają się narzędzia pod nieustannem parciem ku coraz większej wytwórczości. Lecz zmieniają się one szybko i widocznie dopiero od chwili, gdy przekraczają próg uspołecznienia (czyli wytwarzania ich wspólnemi siłami gromady). Poprzednio człowiek żył już na świecie przez całe szeregi wieków wśród różnych zmian geologicznych i klimatycznych, ponosząc ich następstwa, lecz, jak i wszystkie

gatunki zwierząt, w głównych swych cechach utrwalone, o ile mógł żyć, żył zawsze jednakowo, bez poważniejszych zmian psychicznych, bez historyi. Historya ludzka, tak wartka i bogata, rozpoczyna się dopiero, odkąd narzędzia produkcyi i obrony wytwarzane są społecznie; od tego zaś czasu ani środowisko naturalne ludzkości, ani organizm fizyczny rodzaju ludzkiego prawie nie ulegały zmianom; tylko społeczeństwo samo zmieniało się, a zmiany jego, zatem jego historya, wypływają całkowicie ze zmian w technice wytwórczej (technika obronna bowiem stanowi tylko gałąź wytwórczej, i to gałąź, której względna ważność stale się zmniejsza).

Narzędzia produkcyi, technika w szerokiem znaczeniu tego wyrazu, w zestawieniu ze środowiskiem naturalnem określają *sposób produkcyi*. Najpierwotniejszy, jeśli się tak wyrazić można, »sposób produkcyi«, zbieranie płodów roślinnych i zdobyczy zwierzęcej, poprzedza jednak wszelkie narzędzia i zależy tylko od naturalnych organów chwytania i miażdżenia, tych bezpośrednich poprzedników najpierwotniejszych narzędzi. Późniejsze: myśliwstwo, rybołówstwo, pasterstwo (jako niezbędnie poprzedzane przez myśliwstwo), rolnictwo — zawarunkowane bywają techniką, posiadaną przez społeczeństwo, w zastosowaniu do rodzaju bogactw, właściwych danemu środowisku naturalnemu; gdy zaś mowa o technice, nie należy zapominać o ogniu, którego sztuczne wytwarzanie zależy od narzędzi właściwych, ale który, nawet jeśli nie jest jeszcze wytwarzany, lecz tylko przechowywany przez ludzi, podpada pod to ogólne pojęcie techniki, jako obejmujące wszystko to, co pod kierunkiem człowieka zastępuje lub wspomaga czynność jego organów naturalnych. Pierwszorzędna rola ognia w tworzeniu się i kształtowaniu społeczeństw pierwotnych znana jest każdemu.

Późniejsze sposoby produkcyi, aż do wielkiego maszynizmu wszechświatowego naszych czasów, następują po sobie wraz z rozwojem techniki społecznej, która pod nieustannem parciem ku większej wytwórczości zwiększa się, różni-

czkuje i komplikuje. Jednocześnie zmniejsza się wciąż wpływ środowiska naturalnego na sam rodzaj produkcyi, a tem bardziej na resztę życia społecznego: technika bowiem pozwala społeczeństwu ludzkiemu oddziaływać na przyrodę i wywoływać w niej zmiany, często większe od samorodnych. Sposób produkcyi i określone przezeń stosunki społeczne oddziaływają również na fizyologiczne życie człowieka, zaostrzając albo przytępiając ten lub ów zmysł, rozwijając lub uwsteczniając ten albo inny organ, powodując wogóle to, co nazywamy zwyrodnieniem lub udoskonaleniem rasy; kiedyś może wpływać one będą, jeśli uda się próba dr. Schenka, na płeć przyszłych pokoleń; że już nie mówimy o zmianach fizyologicznych, które towarzyszyć muszą w mózgu ludzkim biegowi myśli, będącemu wytworem społeczeństwa. Nawet zatem zmiany w przyrodzie i w organizmie ludzkim, od czasu jak toczy się historya, zależą od techniki i sposobu produkcyi. Z chwilą, gdy społeczna technika wytwórcza pozwoliła człowiekowi zawładnąć naturą, od kiedy przerzuciła się, niby most, między pragnieniem ludzkiem a bogactwem przyrody, określa ona wszelki stosunek między człowiekiem a przyrodą — ponieważ przedewszystkiem ona określa wszelkie stosunki między ludźmi, całokształt życia społecznego.

II.

Sposób produkcyi określa całe życie społeczne. Istotnie:

w początkach, wszelka czynność umysłu i woli ludzi w społeczeństwie, nie wyłączając objawów, zwanych pierwotną »sztuką«, »filozofią« lub »religią«, ma za jedyny cel i przedmiot utrzymanie życia i zaspokojenie podstawowych potrzeb materyalnych;

później zaś, gdy kolejno występują coraz nowe, różnorodniejsze i coraz bardziej złożone, niezliczone potrzeby materyalne i duchowe, to:

z jednej strony (uwarunkowanie negatywne) każda z tych potrzeb zrodzić się może dopiero wtedy, kiedy materyalne bogactwo społeczeństwa na to pozwala;

z drugiej strony, sam charakter wszelkiej potrzeby zależy od sposobu jej zaspakajania lub od rodzaju możności albo niemożności jej zaspokojenia;

otóż pozytywne i daleko ważniejsze uwarunkowanie polega na tem, że każda z tych wtórnych potrzeb może być zaspakajana nie inaczej, jak za pomocą środków, dostarczanych przez dany sposób produkcyi, i w taki tylko sposób, aby stąd nie wynikła żadna poważniejsza, choćby pośrednia szkoda dla sprawy zaspakajania podstawowych potrzeb materyalnych (a przynajmniej potrzeb tej części społeczeństwa, która w danym wypadku wchodzi w rachubę), — lecz przeciwnie, aby w większości wypadków, we wszystkich wypadkach ważnych, zaspakajanie potrzeb wtórnych sprzyjało zaspakajaniu podstawowych.

Streścić to wszystko możemy w formułce krótkiej i przystępnej, lecz niejasnej i dwuznacznej, której użyjemy tylko dlatego, że powyższe zdanie nadaje jej właściwe znaczenie. Otóż, inaczej mówiąc: etyka, prawo, polityka, religia, sztuka, nauka, filozofia — wszystkie mają źródło i byt »utylitarne«, wskutek czego nie mogą przeczyć sposobowi produkcyi, lecz muszą się doń przystosowywać.

Więc przedewszystkiem, bezpośrednio do sposobu produkcyi przystosowuje się podział (lub niepodzielność) pracy wraz ze sposobem kierownictwa, które określają sposób podziału i obiegu bogactw; dalej przystosowuje się sposób spożycia bogactw; z całą zaś tą *organizacyą ekonomiczną* najściślej połączone są etyka i prawo gospodarcze, a jednocześnie ustrój rodzinny i polityczny wraz z rodzinnemi i politycznemi: etyką i prawem. Etyka i prawo przynoszą w każdej dziedzinie uznanie opinii i sankcyę siły ustrojowi społecznemu, który tworzy się samorodnie, czyli na ślepo przystosowuje się do potrzeb wytwarzania bogactw. Wiedza, o ile nie jest

tylko systematyzacyą etyki, prawa i wogóle samorodnej organizacyi społecznej, nie jest w zasadzie niczem innem, jak całokształtem wiadomości, potrzebnych do wytwarzania bogactw, i do tego celu zmierza też zawsze, jakikolwiek osiągnie z biegiem czasu stopień specyalizacyi, nagromadzenia i podniosłości. Mowę, to niezbędne narzędzie uspołecznionej produkcyi, należy uważać za część wiedzy, zanim z czasem zostanie jedną z dziedzin sztuki. Sztuka — w jednem znaczeniu stanowi część produkcyi materyalnej i ściśle zależy od stanu jej techniki: w innem, ogólniejszem, wolnem od względu na dotykalną stronę rzeczy, jest ona, rzec można, pewnego rodzaju *etyką instynktów*, czyli systemem czynności lub myśli i uczuć, sprzyjających wykonywaniu przez ludzi nakazów etyki społecznej, dzięki temu właśnie, co stanowi charakter sztuki, a mianowicie, że wszelki ślad pierwotnej, utylitarnej podstawy tych czynów i myśli zaginął, przestał być świadomym. Religia i filozofia, mające jedno i to samo zadanie: ogólne objaśnienie zjawisk, i będące w gruncie rzeczy synonimami, stanowią kombinacyę nauki i sztuki, wyżej przez nas rozróżnionych, — systematyzacyę wszystkich wierzeń i wszystkich nakazów społeczeństwa.

III.

Powyższy właśnie całokształt poglądów wyraża się przez korelatywy: *podstawa* — *nadbudowa; treść* (*zawartość*) — *forma*. Są to terminy obrazowe, alegoryczne — jak większa część używanych w naukach wyższych. Idąc za alegoryą architektoniczną, właściwą dla statyki, albo za alegoryą geologiczną i plastyczną, zawierającą pewien pierwiastek dynamiczny, możemy przedstawić schematycznie społeczeństwo, albo jako budowlę o kilku piętrach, spoczywających jedno na drugiem, albo też jako ciało, złożone z pewnej ilości

warstw, ułożonych wokół jądra, przystosowanych do niego i do siebie nawzajem, a mianowicie zewnętrzne do wewnętrznych. Ekonomiczna kategorya zjawisk społecznych stanowi podstawę całej nadbudowy, wewnętrzną treść całej formy społecznej; ale i w granicach tej całości formalnej etyka np. jest podstawą prawa, polityka, nauka i sztuka służą za podstawę filozofii; z drugiej zaś strony, i w granicach ogólnej kategoryi ekonomicznej — podział opiera się na podstawie wytwarzania, a sam sposób produkcyi — na technice. Każda warstwa faktów społecznych jest zatem *podstawową* względem *formalnego* rzędu zjawisk, który leży nad nią, i można wszystkie zjawiska społeczne rozwinąć w szereg podług *stopnia formalności* (wtórnego, trzeciego i t. d.) względem społecznej techniki wytwarzania. Szereg ten różnie był układany przez Engelsa, De Greefa, Lacombe'a, Labriolę; wiele jeszcze pozostaje do zrobienia, aby go można było nazwać należycie zbadanym. Co do mnie, sądzę, że zawiera on trzy główne stopnie: 1) gospodarstwo; 2) etyka i prawo — własnościowe, rodzinne, polityczne — czyli wogóle normy czynności społecznej (Tarde by powiedział: »teleologia społeczna«); 3) wiedza; sztuka; religia i filozofia — »logika społeczna«, normy myślenia, pojmowania (i odtwarzania) świata. Jak widzimy, każdy z tych trzech głównych stopni dzieli się na kilka. Dana formalna kategorya zjawisk przystosowywa się bezpośrednio do tej, która stanowi dla niej najbliższą podstawę, a pośrednio, dopiero przez formy tej ostatniej, do niższych kategoryi podstawowych. Lecz tu zwrócić musimy uwagę na plątanie się szeregu: bo wszak systematyczne prawo, zarówno jak systematyczna filozofia lub religia są tworami społecznymi późniejszymi, formalnymi tak względem etyki, jak i, z drugiej strony, nauki i sztuki; zarodki nauki i sztuki, zawarunkowane przez pierwotną produkcyę materyalną i przez zarodki etyki, istniały już w początkach społeczeństwa, przed zjawieniem się prawa usystematyzowanego. Wogóle, dwa niejednakowo względem gospodarstwa formalne

rzędy zjawisk, »teleologiczny« i »logiczny«, mogą, choć pod wspólnym impulsem rozwoju gospodarczego, rozwijać się do pewnego stopnia niezależnie jeden od drugiego, wskutek czego stosunek formalności i zależności — pomiędzy np. prawem a nauką, sztuką lub nawet filozofią — może w pewnych epokach być faktycznie odwrócony. Jednakże w społeczeństwach silnie, powiedziałbym, obronnie zorganizowanych, jak współczesne, zwykłą wydaje się wyżej wyłuszczona (chciałoby się niemal rzec: normalna) kolej szeregu, czyli, filozofia i religia, sztuka i nawet nauka właściwa, pozostają na usługach danego ustroju społecznego, wystrzegając się podkopywania go, przeciwnie, wzmacniając go za pomocą odpowiednio wynalezionych, a właśnie jemu potrzebnych przesłanek.

IV.

Istotnie, jakaż jest rzeczywista, nie alegoryczna już, rola »formy społecznej« względem »treści społecznej?» Jest to w zasadzie samej, stosunek środka do celu. Zaspokojenie potrzeb biologicznych jest celem czynności gospodarczej; ta jednak staje się i pozostaje celem, a zarazem podstawowym warunkiem życia społecznego oraz jego najistotniejszą potrzebą. Z kolei etyka jest środkiem, zapewniającym należyte funkcyonowanie i trwałość ustroju ekonomicznego, zapobiegającym zakłócaniu procesów wytwarzania, podziału, spożycia. Prawo jest środkiem utrwalenia i wzmocnienia etyki. Władza polityczna — środkiem, gwarantującym wykonywanie prawa. I tak dalej: nauka np. dostarcza bezpośrednio środków do produkcyi, dostarcza też przesłanek takich, aby wnioskami z nich mogły być zawsze nakazy etyki, przystosowane do istniejącego sposobu produkcyi.

Lecz dzięki ogólnej właściwości natury psychologicznej człowieka, która sama uważana być może za objaw inercyi powszechnej, środek, z początku podporządkowywany celowi,

w miarę samego wykonywania w końcu wypiera go, usuwa ze sfery świadomości i sam staje się świadomym i decydującym celem[1]), wobec którego prawdziwy cel podstawowy wydaje się już tylko środkiem podrzędnym. Zjawisko to zaostrza się jeszcze pod wpływem podziału pracy i podziału społeczeństwa na klasy, gdyż dzięki tym faktom nauka wogóle i każda z nauk w szczególności, polityka, sztuka itd., stają się, w oczach specyalistów i wogóle bliżej interesowanych, celami same przez się i trzymają się w swym rozwoju do pewnego stopnia praw t. zw. »właściwej im logiki«. Dzięki tym czynnikom nauka i sztuka stają się »bezinteresownemi«, a wogóle — forma społeczna, utworzywszy się, nabiera zaraz przez to samo pewnej niezależności względem swej treści, czyli podstawy. Niezależność ta objawia się przedewszystkiem — i głównie — w oporze, stawianym ewolucyjnej i przekształcającej dążności treści społecznej. Forma społeczna gra tu rolę niejako opiekuńczej, zachowawczej kory czy skorupy: opóźnia ona przekształcanie się zawartości, warstwy wewnętrznej, głębszej, tak samo jak zamarznięcie opóźnia postępy oziębienia, kipienie — postępy ogrzewania, jak wogóle — nagromadzenie produktów jakiegoś procesu ciąży nad dalszym postępem tegoż samego procesu.

Na podstawie jednak innej zasadniczej cechy natury ludzkiej, którą jest ciągłe dążenie do jak najmniejszego wysiłku dla jak największego rezultatu, a więc do coraz większej produkcyjności pracy, najwewnętrzniejsza treść życia społecznego, technika, przekształca się nieustannie i stale postępuje. Prawdą jest to naturalnie w granicach jednego i tego samego danego społeczeństwa: wypadki uwsteczniania się techniki zdarzają się w rzeczywistości jedynie wtedy, gdy

---

[1]) Tarde, który wogóle często mimo woli dostarcza w gruncie rzeczy argumentów materyalizmowi ekonomicznemu, wyraża tę samą myśl w zdaniu głoszącem, że *les simples désirs se transforment en volitions par des syllogismes subconscients.* (*Opposition universelle*).

jakieś mniej rozwinięte społeczeństwo podbija lub niszczy inne, wyżej rozwinięte. Mowa tu oczywiście tylko o wypadkach uwsteczniania się bezwzględnego; bo jeśli technika pogarsza się lub stoi w miejscu pod wpływem np. wygórowanego protekcyonizmu lub przyczyn politycznych, utrwalających niski poziom płac, to uwstecznienie jest tylko względnem, a faktycznie kierownicy produkcyi posłuszni są ogólnemu prawu najmniejszego wysiłku, tylko że działanie jego, dzięki specyalnemu środowisku społecznemu, zostaje dziwacznie odwrócone. Bądź co bądź jednak, są to wyjątki. Wogóle biorąc, pod parciem ku większej produkcyjności techniczna podstawa społeczeństwa przekształca się nieustannie, pomimo oporu formy. Przychodzi zatem chwila, kiedy forma społeczna pozostaje w tyle za treścią. Jest to stan, że tak powiemy, normalny, zwykły. W każdej danej chwili każda nadbudowa społeczna, cała »ideologia«, z natury rzeczy choć trochę pozostaje w tyle za techniką; opóźnienie to jest coraz większe w miarę wznoszenia się ku wyższym piętrom budowy społecznej, ku zjawiskom wyższego stopnia formalności. Etyka opóźnia się; nauka pozostaje również w tyle; prawo cywilne, familijne, państwowe, sztuka, filozofia, religia — zawierają coraz więcej *przeżytków*, form, przystosowanych do podstaw nie współczesnych, lecz zanikłych.

Jednak przemiana podstawy technicznej posuwa się dalej, i w końcu — kora ulega — lub pęka; zatarg między treścią a formą kończy się zawsze zwycięstwem treści; forma przystosowywa się do nowej treści albo sama przez się, stopniowo, albo — jeśli nie ma na to dość elastyczności — drogą gwałtownego rozdarcia. Przystosowywanie to zaczyna się naturalnie od kategoryi zjawisk, będącej najbliższą nadbudową; idą za nią pod przymusem zjawiska formalności odleglejszej, które mają zatem więcej niezależności, bo mniejszy związek z zaspakajaniem potrzeb podstawowych. Zjawiska wyższego stopnia formalności ulegają określającemu i kształtującemu wpływowi tylko przez warstwy faktów for-

malności niższej, które grają nawet względem nich rolę — tak np. ogólne zasady prawa względem używania władzy — jakby *środowisk sztucznych*: promienie wpływu podstawy — impulsy ekonomiczne lub etyczne np. — dochodzą przez nie tylko specyalnie załamane.

Przeżytki w zwykłem, folklorystycznem znaczeniu wyrazu, przeżytki, mające najdłuższe trwanie, są to formy niegdyś przystosowane, lecz dla swej nieszkodliwości i obojętności pozostawione na boku i nieraz zapomniane przez siły nowego przystosowania, skierowywujące się z całym naciskiem na przeszkody ważniejsze i niebezpieczniejsze. Przeżytki takie najczęstsze są w dziedzinach estetycznej i religijnej; nie brak ich jednak na wszystkich piętrach budowy społecznej. Pochodzi to stąd, że proces przystosowywania się nadbudowy do przekształcającej się podstawy nie jest podobny do równomiernego, planowego, systematycznego zajmowania przez wojska zdobywanego kraju. Każda zmiana w sposobie produkcyi nie odbija się w nadbudowie społecznej podług prawidłowej linii wstępującej: droga, po której przebiega ten prąd warunkujących się kolejno następstw, bardzo bywa powikłana, pełna zboczeń i wolt po piętrach i warstwach, które podtrzymują się nawzajem w najrozmaitszych i niezmiernie licznych punktach zetknięcia; linia ta może doskonale ominąć tę lub ową cząstkę gmachu. Powróci do niej czasem może po upływie całych stuleci. Przychodzi zawsze chwila, kiedy cała nadbudowa zanikłej podstawy znika też ostatecznie z życia praktycznego: nie mówimy naturalnie o archiwach. Lecz wówczas rozwój podstawy znów, i to oddawna, zdążył już wybiedz naprzód.

V.

Już z tego, cośmy powiedzieli dotychczas, widać jasno, że materyalizm ekonomiczny nie uważa formy społecznej,

»ideologii« za prosty tylko epifenomen i roli jej względem podstawy ekonomicznej nie przedstawia sobie — jak gdyby rzeka płynęła pod zwierciadłem. Przeciwnie, przypisuje on formie wraz ze względną niezależnością i władzę oddziaływania na samą podstawę. W poprzednim rozdziale widzieliśmy zachowawcze, opóźniające działanie tej siły; lecz nie jest ono bynajmniej jedynem.

Jeśli bowiem stan nieprzystosowania formy do zawartości opóźnia rozwój tej ostatniej, to fakt przystosowania się musi oczywiście rozwój ten przyspieszać. Bezpośrednio daje się to stwierdzić w chwilach przewrotów. Tak np. rozwój nowożytnych sił wytwórczych burzy prawo cechowe i wogóle feodalne; ustanowienie nowego prawa literalnie rozpętuje też siły wytwórcze. Zjawisko zaś to nie odbywa się tylko na wielką skalę, peryodycznie, ale i na małą stopniowo, w każdej chwili. Co chwila zmiana zachodząca w treści społecznej uderza o przeżywającą się formę i wywiera na nią częściowo skuteczny nacisk przystosowujący; zanim zaś w ten sposób wytworzona nowa forma stanie się nową przeszkodą dla dalszej zmiany, sam fakt jej zjawienia się posuwa tymczasem o krok naprzód proces przekształcania się podstawy. Dwa te procesy warunkują się nawzajem, stanowią właściwie jeden tylko: tak zupełnie jak przy spaleniu się świecy topnienie tłuszczu warunkuje płomień, a płomień z kolei roztapia następną cząsteczkę tłuszczu. W procesie społecznym przyczyna staje się ciągle skutkiem i naodwrót; takie jest najogólniejsze znaczenie słynnej i według niektórych tak tajemniczej dyalektyki heglowsko-marxowskiej. Zdaje mi się, że gdy proces społeczny rozłożymy w ten sposób na *momenty*, na *nieskończenie małe*, to i »sposób łączenia się« (»mode de jonction« Sorela) określającej podstawy z określaną nadbudową, stosunek między tą zmienną i tą funkcyą, przestaje być tak dalece zagadkowym. Daje się wówczas łatwo pojąć, że życie społeczne stanowi jedność, że istnieje związek i zależność wzajemna między wszystkimi jego obja-

wami; że rozwoju ekonomicznego tak samo nie można zrozumieć bez prawnego i filozoficznego, jak i naodwrót, i że wogóle, wszelka kategorya zjawisk daje się od pozostałych wyosobnić tylko w czystej abstrakcyi; ale jednocześnie trzeba się zgodzić, że badanie naukowe wymaga koniecznie całkowania tych nieskończenie małych w pewnych, szerszych lub ciaśniejszych granicach, że abstrakcya i klasyfikacya zjawisk przy badaniu pewnego chwilowego peryodu są niezbędnym warunkiem wyjścia z zaczarowanego koła zależności wzajemnej i, jako takie, całkiem uzasadnione, a wówczas oczywistem jest, że wszystkie inne czynności społeczne opierają się na ekonomicznej i że sprężyną całego ruchu społecznego jest nieustanna dążność do większej produkcyjności, do mniejszego wysiłku gospodarczego. Ona to określa szereg wynalazków technicznych — przyczem współdziała z nią zawsze już istniejąca, dziedziczna forma społeczna. Co się zaś tyczy wszystkich zmian i naśladownictw, których sieć stanowi życie społeczne, to formułujemy następujące prawo: Nowość, zjawiająca się w podstawowej dziedzinie zjawisk, wywołuje zawsze, wcześniej czy później, odpowiednio przystosowane nowości (zmiany) w nadbudowie; chociaż zaś, na zasadzie pewnej niezależności formy, mogą się w niej zarysowywać niektóre zmiany, nie mające bezpośredniego związku przyczynowego z procesem podstawowym, to jednak nowość stopnia formalnego utrwalić się może tylko wtedy, jeśli odpowiada stanowi podstawy społecznej. Na tej samej zasadzie naśladowanie form społecznych jednego kraju przez drugi jest możliwe tylko wtedy, jeżeli podstawa społeczna w kraju naśladującym jest już do tego w pewnym stopniu przygotowana, a wówczas naśladownictwo takie przyspiesza rozwój kraju naśladującego w kierunku naśladowanego.

Oprócz wyżej wyłuszczonego, najogólniejszego, dyalektyka ma też pewne ściślejsze znaczenie. Forma społeczna twardnieje, krystalizuje się w panujących zasadach, instytucyach i dogmatach. Nie pospiesza ona za rozwojem podstawy eko-

nomicznej lub zwyczajowej czy naukowej i t. d. Rozwój ten posuwa się stopniowo, drobnymi krokami, niespostrzeganymi na razie przez świadomość ludzką. Dopiero po pewnym czasie nagle drobne te wyprzedzenia sumują się w jedną całość — i okazuje się, że forma społeczna, poprzednio przystosowana, obecnie znajduje się w sprzeczności z treścią społeczną. Zatem zmienia ona niejako znak, kierunek: »rozum — nonsensem, dobro — złem się staje«, jak mówi Goethe. Oto znany przykład: te same instytucye, które poręczają wolność konkurencyi w czasie, gdy przedsiębiorstwa są mniej więcej równe, stają się podporami monopolu i niszczycielkami wolności z chwilą, gdy sama gra wolnej konkurencyi czyni przedsiębiorstwa wielce nierównemi. Gdy zaś zważymy, że forma społeczna, w czasie swego stanu przystosowania, sama, jak już wiemy, przyczynia się do postępu podstawy, do tego usuwania się podstawy z pod nadbudowy, to zrozumiemy głęboką i realną słuszność twierdzenia, że każda forma społeczna nosi w sobie samej i przez własne normalne działanie w ruch wprowadza fatalną sprężynę przekształcenia się na swe przeciwieństwo. Każda w chwili, gdy odpowiada podstawie i przyczynia się do jej rozwoju, jest dobrą i prawdziwą: bez tego nie byłaby utworzona; lecz każda też, bez wyjątku, staje się złą i fałszywą. Wówczas zaś nie bywa ona natychmiast i w całości porzucana, lecz przystosowuje się do nowej treści za pomocą powolnego, stopniowego podstawiania nowych znaczeń, ustępstw, pozornych nielogiczności, sprzeczności, aż wreszcie »ilość przechodzi w jakość«, aż w pewnej chwili gwałtownej rewizyi wszystkiego — stopniowo podstawiane nowe znaczenia pojęć sumują się, sprzeczności godzą się w nowym systemie. Lecz nieprzerwany rozwój społeczny na nowo rozpoczyna robotę Penelopy, forma społeczna ulega znów zaprzeczeniu ze strony podstawy, a ponieważ sama była już zaprzeczeniem formy poprzedniej, więc z konieczności nowa odtwarza przedostatnią. Tak np. pewnemu stopniowi rozwoju narzędzi wytwórczych odpowiada posia-

danie ich przez samego wytwórcę; wyższy rozwój narzędzi odłącza wytwórcę od narzędzia; jeszcze wyższy — musi wytwórcę i narzędzie znów połączyć, lecz nie w indywidualnej, tylko w zbiorowej formie; i każda z tych trzech form ekonomiczno-prawnych jest bezwarunkowo niezbędna dla wywołania największej produkcyjności pracy przy danym stanie techniki. Przykład ten— a możnaby przytoczyć mnóstwo innych — dostatecznie wykazuje, że »negacya negacyi« nie odtwarza nigdy identycznie form przeszłości, lecz jest w rzeczywistości zlaniem, »syntezą« dwóch sprzecznych form, z których każda, wzięta osobno, tem samem zostaje przez nią nieodwołalnie wyparta.

VI.

Wszystko, cośmy powiedzieli, stosuje się wogóle do wszystkich społeczeństw ludzkich. Istnieje jednak pewna, bardzo ważna kategorya społeczeństw, która posiada pewne szczególne właściwości: są to *społeczeństwa klasowe*. Klasowemi nazywamy te, w których podział pracy jest tego rodzaju, że jedna część społeczeństwa specyalizuje się w kierownictwie całości produkcyi i na stałe niem owłada, a pozostała nie ma do niego dostępu; kierownictwo produkcyi pociąga za sobą rozporządzanie środkami produkcyi, a dalej — własność tych środków: narzędzi i siły przyrody.

Podział na klasy zjawia się w dziejach z całą wyrazistością w chwili wyjścia ludów z t. zw. pierwotnej wspólnoty rolniczej. W tym ustroju własność środków produkcyi jest wspólną, i kierownictwo pracą, przynajmniej w początkach, nie jest wyspecyalizowanem. Lecz wspólnotę rolniczą poprzedzały ustroje społeczne, oparte na takich sposobach wytwarzania, jak zbieranie, rybołówstwo, myśliwstwo (którego odmianą jest wojna), ustroje, w których istniał podział na dwie klasy, zawarunkowany jeszcze w znacznej części

czynnikami biologicznymi: mówimy o *klasach* męskiej i kobiecej — oraz zarysowywał się już podział na bogatych i biednych, na panów i niewolników. Dążenie indywidualne do *maximum* użycia, choć silnie przytłumione, nie było jednak nigdy całkowicie wykorzenione z duszy ludzkiej w epoce wspólnoty rolniczej. Dążność ta rozwijana przez wymianę i wojnę, te dwa pomocnicze środki wytwarzania, zburzyła wspólnotę z chwilą, jak ze środka ratunku dla człowieka słabego, jakim była z początku, stała się ona przeszkodą do powiększania się produkcyjności, które sama umożebniła. W ówczesnym stanie techniki to powiększenie produkcyjności mogło nastąpić jedynie na korzyść niewielkiej części społeczeństwa i za pomocą wyzysku pracy reszty. Wobec tego pojawiają się instytucye przymusu, niezbędne dla zapewnienia trwałości takiej organizacyi. Z czasem ustrój ten komplikuje się: społeczeństwo pozostaje i nadal podzielonem na dwa główne odłamy, posiadaczy i nieposiadających, lecz każdy z tych odłamów z kolei dzieli się na kilka, i społeczeństwo zawiera nie dwie, lecz kilka klas, z których każdą charakteryzuje i określa pewna specyalna, czy to bezpośrednia, czy pośrednia rola w procesie gospodarczym. Gdy samo prawo ustanawia (a raczej zatwierdza) klasy, to nazywamy je stanami lub kastami; lecz jest to tylko poszczególna forma ogólnego zjawiska. Wszystkie społeczeństwa od zniknięcia wspólnoty pierwotnej, były i są społeczeństwami klasowemi.

Fakt podziału na klasy wypływa bezpośrednio ze sposobu wytwarzania, z podziału i kierownictwa pracy, a jest tak zasadniczo ważny, że zajmuje stanowisko podstawy względem całej dalszej nadbudowy społecznej, począwszy od podziału bogactw, od ekonomicznej etyki i prawa. Jest to jak gdyby nowe środowisko sztuczne, które głęboko oddziaływa na sam przebieg produkcyi, a reszta nadbudowy musi przystosowywać się do produkcyi nie inaczej, jak przez formy tej nowej skorupy. Klasa, będąca główną właścicielką środków produkcyi, kształtuje całe społeczeństwo w taki sposób

aby zapewnić sobie nieprzerwane trwanie tego stanu rzeczy; w tym celu opanowuje ona przedewszystkiem wszelkimi środkami władzę państwową. Ale rozwój ekonomiczny w kierunku coraz większej produkcyjności wciąż się posuwa i powoli, lecz pewnie, podkopuje istniejące panowanie, zwiększa siły innej klasy, która, będąc powstrzymywaną, uciskaną, staje się antagonistką. Walczy ona o władzę, jako o środek zapewnienia sobie kierownictwa produkcyi i korzystnej części w podziale bogactw. Nacisk jej działa na całej przestrzeni formy społecznej i zmusza klasę panującą do ustępstw, wpędza ją w sprzeczności na wszystkich polach. Wreszcie nowa klasa, niesiona na fali nowego sposobu produkcyi, popierana przez nowy postęp techniki, odnosi ostateczne zwycięstwo, i wówczas ona z kolei kształtuje całą formę społeczną podług potrzeb swego panowania i usiłuje wykorzenić ślady panowania poprzedniego. Poczem — historya rozpoczyna się na nowo.

Podział na klasy wyciska głębokie i charakterystyczne piętno na całem życiu społecznem. Pociąga on za sobą koniecznie walkę klas, walkę mianowicie o władzę. Cała nadbudowa wznosi się na tej wulkanicznej, wciąż wstrząsanej podstawie. Każda klasa wytwarza sobie całe pojmowanie etyki, prawa, nauki, sztuki, filozofii, jednem słowem — społeczeństwa i świata, pojmowanie takie, że wszystkie jego punkty zmierzają (niektóre wprawdzie bardzo zdaleka i jak najkrętszemi drogami) ku umotywowaniu i utrwaleniu sposobu produkcyi i ustroju państwowego, teraźniejszego, przeszłego lub przyszłego, pożytecznego dla danej klasy. Wszelki fakt społeczny przeniknięty jest jakimś duchem klasowym: całe społeczeństwo, że tak powiemy — *uklasowione;* w każdej danej chwili, w każdym ze swych ruchów i objawów, jest ono jakby wypadkową różnych dążności klasowych, działających na siebie pod różnymi kątami. W samym zaś sposobie przystosowywania się formy do treści w społeczeństwach klasowych jest jeszcze coś szczególnego.

Oto mianowicie trzeba wogóle odróżniać dwa sposoby przystosowywania się formy do treści społecznej: nieświadomy, lub przynajmniej, ściślej mówiąc, niezależny, samorodny, oraz świadomy, sztuczny, celowy. Pierwszy jest to niejako powolny, stopniowy, nieprawidłowy *odlew* wszelkiego rodzaju nakazów i wierzeń wokół ośrodka podstawowych potrzeb i czynności. Po pewnym czasie warstwa takiego odlewu pokrywa zawartość jądrową i jej już formy z kolei działają kształtująco. Tworzy się stąd niejako społeczna apercepcya: świadomość ludzka dąży *a priori* w pewnym kierunku (wpływ pozytywny), a jednocześnie pewnego rodzaju *przesiew* (negatywny) zamyka przed nią, czyni dla niej niewidzialnemi niektóre inne drogi myśli i działania. Ta apercepcya społeczna, ten przesiew myśli i popędów sprawia właśnie, że członkowie pewnego społeczeństwa lub pewnej klasy, choć mają zawsze na widoku swój żywotny interes zbiorowy, uważają się za zupełnie bezinteresownych i faktycznie czują się takimi; pod tą właśnie postacią bezinteresownego ideału najgłębiej zakorzenia się w duszach interes społeczny lub klasowy; tylko zatem rozpaczliwe prostactwo może tłomaczyć wszystkie czyny i myśli członków danego społeczeństwa lub klasy bezpośrednim albo świadomie za cel wziętym interesem. Niemniej jednak przyznać trzeba, że zjawisko takie w społeczeństwach klasowych jest częstszem. Społeczeństwa bezklasowe mają, wogóle biorąc, bardziej samorodny rozwój; forma uwarstwia się w nich na podstawie stopniowo, bez wstrząśnień, krystalizuje się i znów rozkłada, że tak powiemy, po za sferą świadomości i woli społeczeństwa. Tymczasem przy walce klas, z których każda broni swych interesów przeciw pozostałym, z konieczności przeważa świadome i umyślne, t. zw. »racyonalne« organizowanie społeczeństwa: każdy ustrój rozwija się tu i rozgospodarowywa niejako strategicznie, fortyfikacyjnie. Apercepcya twardnieje w walce; sito przesiewu się zacieśnia; forma opiera się więc bardziej przekształceniom podstawy; jej opóźnienie, gdy wre-

szcie zostaje stwierdzone, przybiera rozmiary przepaści, dla której wyrównania potrzeba przewrotu, a ten z kolei gwałtownie uciska potrzeby i instynkty, przed nim panujące. Dlatego rozwój w sprzecznościach ostrzej się tu zaznacza, niż w społeczeństwach, na klasy nie podzielonych; rozkład i ponowna integracya nakazów i wierzeń społecznych, które tak trafnie dostrzegł, choć dowolnie wytłomaczył Loria, tworzą silnie przeciwstawne fazy kolejne.

Lecz i cały okres społeczeństw klasowych jest jedną wielką antytezą względem wspólnoty pierwotnej. Rozwój techniki do stopnia, umożliwiającego wszystkim korzystanie z najwyższych dóbr materyalnych i duchowych, i towarzyszący mu rozwój świadomości proletaryatu, zbliża chwilę »syntezy«, a z nią — zamknięcie się dyalektycznego cyklu dziejów, tych dziejów, ma się rozumieć, które dotychczas poznanie nasze objąć zdołało w przeszłości i przewidzieć na przyszłość.

* * *

Wykład powyższy logicznie należałoby dopełnić jeszcze dwoma rozdziałami: zarysem genezy i rozwoju materyalizmu ekonomicznego na tle nowożytnej psychologii klasowej oraz rzutem oka na »kryzys« tej teoryi i prawdopodobny kierunek jej dalszego rozwoju. Uczynimy to przy innej sposobności — i prawdopodobnie z konieczności na innem miejscu.

VII.

Mieszczaństwo XVIII w. było zarazem materyalistycznem i racyonalistycznem. Materyalizm i racyonalizm były w jego rękach potężną bronią, groźnym środkiem, rozkładającym

wszelkie normy umysłowe i uczuciowe, co stały na straży feodalnego sposobu wytwarzania i instytucyi państwowych. Prof. A. Weber mówi też trafnie: »Równość przed prawem natury, jednakowy determinizm dla wszystkich, nie wykluczając Istoty Najwyższej: taką była wspólna dewiza filozofów materyalistycznych, zanim r. 1789 zrobił z niej dewizę Rewolucyi«. Niemniej dobitnie okazują nam ścisły stosunek między społecznemi dążeniami mieszczaństwa a jego filozoficznymi poglądami — następujące słowa Holbacha: »Wszechświat nie jest monarchią absolutną, jak chce Duns Szkot, ani konstytucyjną, jak sobie wyobraża Leibnitz, lecz rzecząpospolitą«. — Lecz mieszczaństwo wyobrażało sobie, że jego rewolucya będzie jedyną i ostateczną, że znajduje się ono w posiadaniu prawdy bezwzględnej, a przedewszystkiem — prawdziwego określenia niezmiennej *natury ludzkiej;* wskutek czego uważało ono całą przeszłość za jeden olbrzymi błąd, za bezsensowne pogwałcenie tej natury. Stąd zaś wypływała niezdolność materyalizmu do zrozumienia i wytłómaczenia historyi: co najwyżej umiał on oskarżać klechów i książąt, obracając się wciąż w następującem błędnem kole: »Opinia publiczna rządzi społeczeństwem; — wychowanie (czyli znowu społeczeństwo samo) tworzy opinię publiczną«.

Szkoła kontr-rewolucyjna, mając za zadanie bronić istniejącego stanu rzeczy, starała się ustrój ten uzasadnić względami pożytku społecznego, a ponieważ był to ustrój, w którym właściwości i różnice lokalne i stanowe, cechy i zjawiska konkretne, otaczane były szczególną opieką i szacunkiem, więc naturalnym sposobem szkoła ta przeciwstawiła rewolucyonistom zmysł historyczny i realistyczny. Na takich zasadach »odbudowywali« Haller, Maistre i inni, aż do Hegla, naukę społeczną, jednocześnie z »restauracyą« ustroju przedrewolucyjnego. »Wszystko, co jest, jest rozumne« — tak brzmiało ich pamiętne hasło, i wszystko zmienia się tylko stopniowo, w miarę tego, jak przesuwanie się pożytku społecznego wysuwa mu grunt z pod nóg. Stąd pochodzi, że

u nich i wogóle u wszystkich tych, co uczestniczyli w reakcyi przeciw jałowemu racyonalizmowi, przeciw absolutnej wierze w polityczne, a raczej we wszelkie czysto *formalne* rewolucye, znaleść można poglądy, dość zbliżone do materyalizmu historycznego, do tłómaczenia zjawisk społecznych za pomocą walki klasowej o interesy materyalne.

Ale punktem ciężkości takich poglądów bywa tu zawsze feodalne rolnictwo, przypisywanie tej formie gospodarczej wraz z jej wyrazami: politycznym — królestwem z Bożej łaski, i religijnym — kościołem hierarchicznym, najwyższej pożyteczności ekonomicznej i społecznej. Wobec tego zaś wyznawcy tych poglądów nie mogą pozostawić społeczeństwa — ani wszechświata — na łasce sił elementarnych: te impulsy z dołu muszą iść na uzdę, ulegać kierownictwu z góry; innemi słowy — Absolut i idealizm. Dlatego to, jeśli Hegel przedstawia rozwój ludzkości jako proces dyalektyczny, czyli naturalny i konieczny, jeśli wyprowadza filozofię historyi z błędnego koła materyalistów, sprowadzając obydwa wyrazy tego stosunku do wspólnej przyczyny, która tkwi głębiej jeszcze, niż nawet prawne pojęcia Guizota: *état des personnes société civile,* i jeśli przy tem wszystkiem umie ustrzedz się fikcyi wiecznej, niezmiennej natury ludzkiej, — to jedynie dlatego, że w pochodzie ludzkości widzi on jedynie podrzędne, musowe odbicie Idei absolutnej w jej ciągłem stawaniu się, która wszak sama nie jest ostatecznie niczem innem, jak tylko projekcyą w zaświaty umysłowej natury człowieka, czynności jego umysłu[1]).

Wśród walki tych dwóch klas, mieszczańskiej i feodalnej, wzrasta niepowstrzymanie trzecia, której cechą charakterystyczną jest od samych początków, że nie utożsamia się ona z żadną z dwóch poprzednich, lecz po obydwóch dziedziczyć zamierza. Napaści wzajemne dwóch starych klas w życiu praktycznem i w teoryi wychodzą tylko na korzyść wzro-

---

[1]) Por. Plechanow, Beiträge zur Geschichte des Materialismus.

stu tej nowej. Tak samo, jak jej ideał przyszłości harmonijnie łączy doskonałą wolność z organizacyą społeczeństwa i dobrobyt powszechny z najwyższą wytwórczością, tak i koncepcya społeczna tej nowej klasy przekracza koncepcye obydwóch poprzednich za pomocą tak doskonałej syntezy, że doprawdy porównać ją można z tem, jak Kant, godząc poglądy Locke'a i Leibnitza, tem samem na zawsze wyparł je z myśli naukowej. — Klasa, o której mowa, nie jest mianowicie przedewszystkiem hołdowniczką racyonalizmu: na własnej, rzec można, skórze poznała ona, że najwyższy rozum mieszczaństwa bardzo łatwo na bezrozum się zamienia; że przy wszystkich swych pretensyach do bezwzględności jest on tylko wyrazem bardzo chwilowych interesów i stosunków ekonomicznych; prócz tego zaś czuje ona w sobie dość siły, aby dowieść czynem względnej wartości wszelkiej ukonstytuowanej formy społecznej, aby przekręcić koło społecznej dyalektyki. Lecz właśnie dlatego wie ta młoda klasa, że motor wszelkiego bytu i rozwoju społeczeństwa nie leży poza, czy ponad niem, lecz tkwi w jego własnej głębi: w nieustannem dążeniu do coraz wyższej wytwórczości, pod parciem którego rozwija się cały nieskończony szereg wynalazków technicznych. Oczywiście w wynalazkach tych, w technice wytwórczej, nie objawia się nic innego, tylko duch ludzki, natura ludzka; lecz natura ta nie ma w sobie nic wiecznego, jest w samej swej istocie ciągle zmienną, a to nie dzięki działaniu jakiejś przyczyny nadludzkiej, tylko dlatego po prostu, że potrzeby, z których się »natura ludzka« konkretnie składa, zmieniają się w miarę i pod wpływem samego ich zaspakajania. Wieczne tworzenie się czynnika podstawowego jest tu zatem przeniesione w głąb i środek społeczeństwa samego. Aby zaś to tworzenie się, ta wieczna przemiana nie zatrzymywała się w pewnym punkcie, jak chciał Hegel, aby nawet chwila, w której to, co jest jeszcze, przestało już być rozumnem i powinno ustąpić, nie została opóźniona; w tym celu nowa filozofia z dyalektyką heglowską zlewa w jedno

tradycyę materyalistyczną, ten tak skuteczny środek rozkładu rewolucyjnego w rękach francuskiego mieszczaństwa.

Niemieckie mieszczaństwo w XVIII stuleciu było jeszcze o wiele zasłabem, aby mogło było zapożyczyć od francuskiego tę ostrą broń materyalizmu. Filozofowie jego, z Kantem na czele, poprzestać musieli na takiem przystosowaniu racyonalizmu Rousseau'a do położenia swej klasy, która wówczas mogła jedynie i zaledwie w imię indywidualnej etyki i godności protestować przeciw »oświeconemu« wolteryańskiemu, lecz zepsutemu despotyzmowi, — że racyonalizm zamienił się na idealizm i metafizykę, a później z zupełną już łatwością na idealistyczną filozofię Restauracyi społecznej. Lecz w połowie XIX stulecia mieszczaństwo niemieckie nabrało o tyle sił, że mogło wypowiedzieć bardziej stanowczą walkę feodalizmowi, a wtedy zwróciło się ono ku materyalizmowi. Przejścia tego dokonywa stopniowo lewica Heglowska, głównie Feuerbach; i właśnie chwila łączenia się materyalizmu z idealizmem jest chwilą narodzin marxizmu, filozofii społecznej nowej klasy.

Filozofia ta narodziła się w Niemczech: tam ruch robotniczy był jeszcze znacznie bardziej możliwością, niż rzeczywistością, co sprzyjało powstawaniu szerokich uogólnień. We Francyi przeciwnie filozofia społeczna zawsze bardziej przeniknięta była realnemi potrzebami danej chwili, myśl proletaryatu — zwrócona raczej ku konkretnym zadaniom i zagadnieniom ekonomicznym i politycznym. Jednakowoż utopiści mieli wpływ, jak wiadomo, na powstanie marxizmu, a między nimi głównie Saint Simon, który bardzo zbliżył się do szukania wyjścia z wzajemnego oddziaływania czynników społecznych w podstawowym czynniku — rozwoju techniki. Tem się też, zdaniem mojem, tłómaczy, dlaczego pozytywizm Augusta Comte'a na powstanie marxizmu nie miał wpływu i dlaczego dziś jeszcze marxiści prawie rozmyślnie ignorują go i niedoceniają, chociaż badany sam w sobie, w treści, mógłby comte'yzm, trzeba przyznać, równie dobrze, jak heglizm, jeśli

nie z większą racyą, być źródłem i stopniem przygotowawczym marxizmu. Comte'a rolę we Francyi można wogóle, *mutatis mutandis*, porównać z rolą Hegla w Niemczech. Obydwaj byli wielkimi »odnowicielami« nauki społecznej po spustoszeniu rewolucyjno-racyonalistycznem; gdy jednak Hegel otwarcie bronił feodalizmu pruskiego, Comte poprzestał na głębokiem uwielbieniu dla wieków średnich, z którem zespolił jednak wiele nabytków umysłowych postępowego mieszczaństwa. Ale marxizm »czerpiący ze źródła saint-simonizmu«, już przez to samo nie potrzebował pomocy Comte'a do wytworzenia wyższej syntezy z tezy feodalizmu i antytezy mieszczaństwa; jego synteza wypadła nawet o wiele konsekwentniej w swej rewolucyjności.

Nie mamy tu zamiaru przeprowadzania całej paraleli między marxizmem, a pozytywizmem. Innym razem spróbujemy wykazać, że pozytywizm, doprowadzony śmiało do swych konsekwencyi, musi zgodzić się z marxizmem, czego żywy przykład mamy w belgijskim socyologu De Greefie. Lecz Comte, właśnie doszedłszy w tych konsekwencyach do pewnego punktu, cofnął się. Jak Hegel (do tego stopnia ci przeciwnicy racyonalizmu nosili jeszcze jego piętno!), tak Comte uznał swój własny system za koronę całego odwiecznego rozwoju myśli ludzkiej i zapatrywał się nań, jako na nietykalne jakieś objawienie. W swej niechęci do utopii komunistycznych zamienił on swą statykę społeczną także w pewnej mierze na konserwatywną utopię, której kamieniem węgielnym jest nietykalność i niezmienność mieszczańskiej formy rodziny; aby zaś tę niezmienność uzasadnić, musiał, zupełnie iak zwalczani przez niego racyonaliści i utopiści, skomponować pojęcie »natury ludzkiej« pod pewnymi przynajmniej względami niezmiennej. Wobec tego nie mógł już utrzymać do końca jednej ze swych zasadniczych idei, polegającej na uzależnieniu wyższych objawów życia duchowego od prostej »chęci unikania bólu i śmierci« — (pojęcie antycypujące »Lebensfürsorge« Lipperta): byłoby to bowiem wydawaniem

tak starannie zbudowanej myślą formy społecznej na łup »*zjadliwego* działania« wciąż naprzód postępującej treści ekonomicznej. Stąd jego uderzające sprzeczności; stąd ta nieprzyjaźń między jego nauką, pojmowaną jako system dogmatyczny, a marxizmem. Pomimo to jednak, zawdzięczamy mu tę atmosferę badania pozytywnego, którą dał on naukom społecznym, która dziś stała się dobytkiem ogólnym, i w której marxizm czuje się jak najlepiej, ponieważ może ona jedynie sprzyjać jego rozrostowi.

Marxizm bowiem wbrew tym, co go nie znają, nie jest wcale dogmatem; nawet systemu nazwa nie jest dlań trafną. Jest on metodą badania, albo raczej, ponieważ z każdą metodą wiązać się musi pewne jądro przesłanek i wniosków, jest on środkiem ujmowania życia społecznego w celu tłómaczenia go sobie; a jako taki, marxizm uważa współczesną atmosferę pozytywną w nauce za swój najlepszy żywioł, oddycha nią pełną piersią i bez niej istnieć by nie mógł. — Widzimy tym sposobem, że marxizm zgadza się tu ze szkołą pozytywną — w najszerszem znaczeniu tego wyrazu. Lecz marxizm wznosi się ponad eklektyzm tej szkoły: nie zadawalnia się stwierdzeniem wzajemnego oddziaływania i współzależności wszystkich objawów życia społecznego, lecz kopie głębiej — i wierzy, że odnalazł zasadniczy proces, od którego wszystkie te objawy pochodzą, i który nimi wszystkimi rządzi. — W praktyce różnica ta nie jest, prawdę powiedziawszy, zbyt znaczną: marxista bowiem żaden twierdzić nie będzie, że wszystkie zjawiska społeczne w pewnym określonym kraju i epoce wytłómaczyć się dadzą poprostu stosunkami ekonomicznymi tego mianowicie kraju i tejże epoki, żaden nie zaprzeczy wielkiej doniosłości przyczyn *allotopicznych* i *allochronicznych*, ani temu, że forma polityczna, prawna, religijna, przeżywająca dawną, wypartą podstawę, może odgrywać prawie niezależną rolę. A jednak wskazana wyżej różnica zasadnicza istnieć nie przestaje: *Monizm* bowiem *ekonomiczny* marxistycznej socyologii

oznacza, że forma społeczna, raz pozbawiona swej ekonomicznej treści i podstawy, po dostatecznym przeciągu czasu musi zawsze zniknąć bez śladu; że społeczna natura człowieka może wraz z warunkami zmienić się całkowicie; że np. nawet wrodzone skłonności zbrodnicze są w gruncie rzeczy tylko produktem społecznym, a zatem zniknąć muszą, gdy ich posiadacze wejdą w środowisko społeczne, urzeczywistnianiu się tych skłonności niesprzyjające; że więc w ostatecznej konkluzyi nic (prócz chyba rzeczy całkiem nieprzewidzianych, a więc w rachubę dzisiejszej wiedzy nie wchodzących) nie może stanąć na zawadzie urzeczywistnieniu się ideału wolności i równości, którym nowa klasa hardo neguje odwieczny ustrój klasowy.

VIII.

Materyalizm ekonomiczny jest pojmowaniem przeszłości społecznej przez pewną określoną klasę i oczywiście więc jest on ściśle połączony z jej dążeniami programowemi, jej pojmowaniem przyszłości. Pomimo to mogą te dwie teorye być rozpatrywane niezależnie jedna od drugiej i faktycznie każda z nich ma swych osobnych zwolenników. Jest wielu uczonych, którzy historyę i życie społeczne tłómaczą ekonomistycznie, a jednocześnie są przeciwnikami praktycznego programu, o którym mowa; są znowu niektórzy uczeni przychylnie dla programu usposobieni, a nawet wielu jego bezpośrednich zwolenników, którzy materyalizm ekonomiczny częściowo lub w całości odrzucają. Pochodzi to stąd, że odnośna klasa graniczy i styka się z innemi klasami, że jej środowisko umysłowe na granicach tych zlewa się ze światami umysłowymi innymi: z jednej strony — z relatywistyczną szkołą historyczno-ekonomiczną, wytworzoną przez żywioły *Ancien Régime'u*, agraryuszy i drobne mieszczaństwo,

którym dopiekł racyonalizm rewolucyjny, z drugiej strony, z drobno-mieszczaństwem nowożytnem i inteligencyą.

Gdy tworzyła się nowa świadomość klasowa, pierwsi, co do niej doszli, zajęli ostro-negacyjne stanowisko względem całego społeczeństwa kapitalistycznego i stworzyli teoryę, niemożliwą do przyjęcia przez żadną z klas, bardziej lub mniej uczestniczących w panowaniu. W miarę jednak, jak rośnie siła nowego żywiołu i pod jego naciskiem uginać się zaczyna w różnych miejscach forma społeczna, żywioł ten wkracza na nowo do społeczeństwa, aby je objąć w posiadanie, i inne klasy zaczynają stopniowo zbliżać się do niego, iść jego drogą, usiłując jednocześnie powstrzymać jego pochód, zwolnić tempo. On sam uznaje czasami za potrzebne zwolnić kroku, aby inni za nim zdążyli... I oto istotny podkład tryumfalnie otrąbianego »kryzysu« w zakresie politycznym; oddźwięk zaś jego w zakresie naukowym — to ów »kryzys marxizmu«, jako doktryny socyologicznej, tak w ostatnich paru latach wyzyskiwany przez specyalistów od naukowej aktualności... Z tego punktu widzenia nie można się też dziwić, jeśli argumenty i zarzuty zwiastunów »kryzysu« nie są ani zbyt nowe, ani nacechowane gruntownem zrozumieniem i przetrawieniem przewodnich idei marxizmu. Główna ich czynność — to wyszukiwanie sprzeczności *w pismach* poszczególnych twórców i pracowników na polu naszej teoryi; badanie »tekstów«, rozważanie znaczenia każdego słówka dochodzi do rozmiarów jakiejś prawdziwej egzegezy. Może wyciągną stąd pożytek jacyś przyszli historycy literatury; ale tymczasem wcale nie zawsze ten, kto najwięcej nawyszukiwał »tekstów« i cytat we wszystkich językach, najlepiej rzecz pojął i najtrafniej argumentuje...

Tak np., jakże często słyszymy ubolewania nad losem »idei«, maltretowanej przez »materyalizm«, jednostki, uciskanej przez »fatalizm« marxistów. Ci ostatni ośmielają się podobno »ideę« wyprowadzać z »faktu«: absurd, występek przeciw teoryi poznania, któremu trzeba przeciwstawić koncepcyę

»psychologiczną!« Otóż wszystko to — to najzwyklejsze nieporozumienie. Socyologia marxistyczna jest tak samo psychologiczną, jak każda inna: ale »idea« i »fakt« nie są dla niej dwoma obcymi pierwiastkami. Jak cała współczesna socyologia, zdaje sobie i marxizm doskonale sprawę z tego, że społeczeństwo składa się z jednostek, i że wszystko, co dzieje się w społeczeństwie, dzieje się *w duszach* indywidualnych. Wszak podstawowy »fakt« socyologii marxistycznej, fakt ekonomiczny — używanie, a nawet istnienie narzędzi pracy — jest tak samo psychologicznym, jak »idea« filozoficzna lub estetyczna. Lecz takim sposobem przesuwamy tylko zagadnienie na inny grunt: w takim razie bowiem musimy właśnie uszeregować różne funkcye psychiczne człowieka podług stopnia ich ważności, a wtedy funkcya ekonomiczna oczywiście zajmuje miejsce podstawowe. Problemat teoryi poznania, jaki przeciwstawiono materyalizmowi filozoficznemu, nie istnieje właściwie wcale dla »materyalizmu ekonomicznego«. Ta socyologia jest bowiem fenomenalistyczną: nie zajmuje się ona wcale stosunkiem między świadomością ludzką a światem zewnętrznym, branym jako *rzecz sama w sobie*. Nie znaczy to wcale, aby nie zajmowała się ona procesem ciągłej wymiany między świadomością ludzką, braną jako *fenomen*, i światem zewnętrznym, również jako fenomen traktowanym; przeciwnie, proces ten jest wszak dla nas właśnie procesem tworzenia się tej świadomości. Lecz z tego wynika, że teorya poznania marxizmu nie może być czysto logiczną, lecz niejako historyczną; Labriola wyjaśnia to w swych listach do Sorela[1]) w sposób — rzecz ciekawa — zupełnie przypominający tłómaczenie pozornego braku teoryi poznania u Comte'a, dane jeszcze ostatnio przez Lévy-Brühla[2]).

Co do nas zatem, to nie spodziewamy się wielkich rzeczy dla rozwoju marxizmu po tak otrąbionym w ostatnich cza-

---

[1]) Socialisme et philosophie, Paris 1900.

[2]) »Philosophie d'Auguste Comte«, Paris 1900.

sach »powrocie do Kanta«. W każdym zaś razie, inaczej nieco rozumielibyśmy ten powrót: chcielibyśmy *stanowisko krytyczne uspołecznić.* Chcielibyśmy przypomnieć, że społeczeństwo, grupa wszelka, a — co dla nas ma specyalną wagę — klasa, do której jednostka należy, nadaje pewne piętno jej świadomości, narzuca jej *a priori* pewne pojmowanie społeczeństwa i świata, od którego tak samo człowiek nie może być wolny, jak od konieczności patrzenia przez swą siatkówkę. Z tego zaś wynika, że proletaryatowi również bezwarunkowo właściwą być musi odpowiednia *apercepcya klasowa,* że i jego system filozoficzny, tak samo jak systemy wszystkich klas poprzednich, jest w samej istocie swej względnym i przejściowym, że więc i on przestanie być — czyli: wydawać się — prawdziwym, z chwilą, lecz nie wcześniej, gdy nowa apercepcya społeczna, wytworzona przez przyszłe społeczeństwo *bezklasowe,* zastąpi dzisiejszą, z walki klas zrodzoną. Filozofia tego społeczeństwa przyszłości, wyłaniając się z marxizmu, z natury rzeczy samej będzie czemś odmiennem, marxizmowi w pewnych przynajmniej względach przeciwnem; lecz czem mianowicie — tego nie możemy dziś wiedzieć, nie możemy wywnioskować z niczego, co było albo jest, nie możemy nawet przewidywać z widokami bodaj trafności, bo wszelkie takie przewidywanie dziś nie może być wolnem od dzisiejszego, tego lub owego, aprioryzmu klasowego.

W tem znaczeniu chętnie przyznaję, że może, a nawet musi nastąpić kryzys marxizmu; jeżeli jednak kryzys taki ma być przebyty bez cofania się w tył, ku pomysłom przestarzałym, to stoi ku temu jedna tylko droga otworem: stosowanie zasad samego właśnie materyalizmu ekonomicznego aż do ich ostatnich konsekwencyi, czyli — aż do ich zupełnego wyczerpania.

Mam przytem na myśli punkt jeden, z którym dotychczas materyalizm ekonomiczny nie bez trudności daje sobie radę: punkt natury etycznej, który też jest punktem ciężkości ca-

łego »powrotu do Kanta«. Kant bowiem, ten mieszczanin, który już był bardzo niezadowolony z otaczającego go społeczeństwa, lecz zamało czuł się jeszcze silnym, aby módz zaatakować je i przekształcać, stworzył właśnie dlatego jeden z najpiękniejszych ideałów godności ludzkiej, *indywidualnej* czystości i moralności. Z Fichtem, wyrazicielem wzlotu mieszczaństwa niemieckiego, ideał ten stał się czynnie rewolucyjnym. Francuski racyonalizm, odziedziczony po Rewolucyi i uprawiany przez warstwy mieszczaństwa jeszcze nie usadowione przy zastawionym stole, jeszcze pod względem politycznym znajdujące się w stadyum wstępującem, był mniej poetycznym, praktyczniejszym, ale stworzył nowe pojęcie »natury ludzkiej«: pojęcie, identyfikujące tę naturę z wieczną sprawiedliwością i prawem nieprzemijającem, pojęcie, które posłużyło nieraz tym warstwom i służy im jeszcze dziś za most prowadzący do poglądów i dążeń, właściwych już nowej klasie. W swem ciężkiem położeniu, wśród złudzeń, rozczarowań i pokus, drobne i średnie mieszczaństwo posiada w tem pojęciu piękną indywidualną podstawę idealizmu społecznego, i instynktownie obawia się uznać zależność krytyki i filozofii od realnej podstawy ekonomicznej, aby w zetknięciu z tą podstawą indywidualna zasada etyczna nie pierzchła, jak duch... Dlatego też F. A. Lange pragnie ustrzedz »porządku ugruntowanego w ludzkiej naturze«. Tak samo Jaurès, od Langego rewolucyjniejszy, broni swej własnej wiary w to, że od początków ludzkości ciągnie się protest »przeciw nieludzkiemu użytkowaniu człowieka«. I »idealizm społeczny« Fournière'a — ich wszystkich — czuje się urażonym »amoralnością« materyalizmu ekonomicznego.

Nie wiem coprawda, czy trzeba od zarzutu takiego bronić doktryny, która wszak głosi, że zadania społeczne stają przed świadomością ludzką wtedy, gdy są także już dane, choćby w stanie utajonym, i środki ich rozwiązania i spełnienia, a przez to samo wyklucza wszelkie wahanie się, wszelki sceptycyzm i daje niewzruszoną ufność, pewność

siebie przy spełnianiu najniebezpieczniejszych obowiązków społecznych; doktryny, która z drugiej strony głosząc, że wszelki ruch społeczny dokonywa się w ludziach i przez ludzi — wszystkich ludzi — pozbawia nawet najsłabszego i najmniejszego z nich wszelkiego prawa do bezczynności, do kwietyzmu fatalistycznego. Pierwsza z tych dwóch głównych zasad, będących kamieniami węgielnymi marxistycznej etyki, która, jak widzimy, wbrew twierdzeniu Crocego, istnieje, pierwsza z tych zasad przypomina etykę comte'owską, lecz druga stoi wyżej od intelektualno-arystokratycznego ducha tejże. Materyalizm ekonomiczny jak najpoważniej liczy się z poczuciem idealistycznem i etycznem jednostki. Tak np., nie może on i nie chce przeczyć, że gdyby nie świadomość proletaryuszy, która przedewszystkiem przecie opiera się na poczuciu ich godności własnej, to koncentracya kapitałów nie do społeczeństwa równościowego, lecz do nowego jakiegoś feodalizmu, do panowania jakichś »nadludzi bestyi« doprowadzić by mogła. Otóż, jeśli nam teraz idealiści zarzucą i — mojem zdaniem — całkiem słusznie, że takie uczucia sprawiedliwości, miłości ogółu, poświęcenia, nie mogły w żaden sposób zrodzić się w społeczeństwie, gdzie wszystko od wieków jest im wrogie; że ideał ustroju komunistycznego, kierujący dziś krokami nowej klasy, wyprzedza wszak dzisiejszy stan ekonomiczny, a więc już przez to samo nie może być tego stanu wytworem — to co mamy na to odpowiedzieć? Czy mamy zatem wyrzec się wytłómaczenia całości formy społecznej przez społeczną treść, sprowadzenia nadbudowy do podstawy ekonomicznej? Czy więc musimy uznać dualizm natury ludzkiej?

Bynajmniej. To zagadnienie *powstawania ideału rewolucyjnego, wyprzedzającego rozwój ekonomiczny*, zagadnienie, które jest może ukrytą osią całego »kryzysu marxizmu«, a którego, o ile wiem, z marxistów jeden Kautsky dotknął się pobieżnie (w swej polemice z Belfort-Baxem w r. 1896), znajduje, zdaje mi się, rozwiązanie, całkowicie zgodne z zasadami materya-

lizmu ekonomicznego, w mojem *prawie retrospekcyi przewrotowej*, sformułowanem na pierwszych dwóch kongresach Międzynarodowego Instytutu Socyologicznego w r. 1894 i 1895, prawie, które z drugiej strony jest nowożytną, zgodną z wymaganiami realizmu naukowego, formą heglowskiej »negacyi«, Rousseau'a »powrotu do natury«, Vica »ricorso«. Źródło ideału przyszłości, jak i źródło wszelkiej idei, musi mianowicie tkwić w przeszłości — w jakiejś przeżywającej formie społecznej: — w naszym wypadku źródłem ideału proletaryackiego jest komunizm pierwotny. Gdy komunizm ten nieznacznie ustąpił miejsca pierwszemu społeczeństwu klasowemu, w duszach ludzi zrodził się gorzki żal po nim; — jak łza ślimaka w mieniącą się perłę zamienia, tak wkrótce żal ten i tęsknota zamieniły się na wyidealizowany obraz utraconej przeszłości. Różne formy komunizmu gospodarczego, które nigdy nie znikły wszak całkowicie z życia społeczeństw przechodziły wciąż w różnych czasach ten sam proces rozkładu, budziły ciągle w ludziach i podtrzymywały ów odziedziczony żal, odnawiały idealny obraz, który, wchłaniając w siebie wciąż czynniki współczesnego społeczeństwa, stał się wkrótce podstawą utopii nowożytnych, tych poprzedniczek naukowego socyalizmu. Równocześnie i równolegle instynkty moralne komunistyczne, prześladowane, uciskane wszelkimi sposobami przez ustrój społeczny, głębiej się tylko wkorzeniały w duszę ludu i, w ciągłej walce się wysubtelniając, przekształciły się na to wielkie i wzniosłe uczucie niezależności osobistej, wolnego rozumu i »wrodzonej sprawiedliwości«, które dziś jest główną podstawą dążeń do przyszłego ustroju.

Ta ekonomiczna genealogia ideału społecznego i uczucia etycznego odbiera im prawo do podawania się za »bezwzględne« i obala ostatni argument idealistycznego dualizmu. Dostarcza ona zarazem dowodu słuszności zasadniczej myśli marxizmu: przeżywania i ponownego przystosowywania się formy społecznej; to przeżywanie i ponowne przystosowy-

wanie się w danym wypadku rozdzielone są całym szeregiem stuleci, a raczej — szereg ten sobą wypełniają. Dalej, mamy też realistyczne zastosowanie dyalektyki dziejowej, a zarazem najwyższy szczebel dyalektyzmu: forma bowiem społeczna, która z natury swej jest wsteczną i pozostaje w tyle, tu, dzięki poprostu większemu oddaleniu swemu, staje się postępową, wyprzedza podstawy, działa rewolucyjnie. Martwy opanowuje tu żywego — po to tylko, aby go prowadzić naprzód... A wierzcie, genealogia ta urzeczywistnia w sposób, śmiem powiedzieć, niemal estetyczny jedność życia społecznego od fundamentów aż do szczytu, od zaczątków aż do końca ostatecznego. Tak jest: jedno i to samo tchnienie ożywia całe pasmo dziejów ludzkich, na szczytach jego przechodząc w orkan, w którym grzmią okrzyki blizkich już sprawdzenia się nadziei. Lecz powiew ten i wszystkie jego tonacye idą ku nam od głębin życia!

Comtyzm i marksizm.

(Pozytywizm, monistyczne pojmowanie dziejów).

Dawno już, dawno nic u nas nie pisano o Comte'ie. Za czasów »pozytywizmu warszawskiego« zajmowano się nim dużo, ale i wtedy — ze specyalnego punktu widzenia. Teoretyczna strona filozofii i socyologii Augusta Comte'a stosunkowo dość mało obchodziła ówczesnych naszych pozytywistów; nie zostawili nam oni nietylko przekładu dzieł mistrza, jeśli pominiemy, nieliczne zresztą, artykuły w czasopismach, ale nawet ogólnego wykładu jego nauki; ten, który dopełnił wówczas tego obowiązku, Bolesław Limanowski [1]), nie może być zaliczony do obozu »warszawskich pozytywistów«, i rozprawka jego, o ile mi wiadomo, nie znalazła szerszego rozpowszechnienia, nie obudziła echa. Nie teorya filozoficzna i socyologiczna obchodziła wówczas nasz ogół inteligentny, lecz praktyka ekonomiczna; a popularność hasła »pozytywizm« wynikała stąd, że przeciwstawiano je romantyzmowi politycznemu i niezaradności gospodarczej, których Comte wcale nie miał na względzie, nie zaś, a przynajmniej nie przedewszystkiem — jak Comte — metafizyce w czysto filozoficznem znaczeniu. Epoce »pracy organicznej« odpowiadały zapewne i teoretyczne zajęcie się pewnemi naukami i pewna filozofia; ale były to: nauki — przyrodnicze, filozofia — materyalistyczna. A z punktu widzenia nauk przyrodniczych Comte już wówczas był niewątpliwie przestarzały i pozbawiony znaczenia, z punktu widzenia zaś filozofii materyalistycznej Büchnera, tej filozofii ostrej, apodyktycznej, wszystkie zagadnienia rozwiązującej, pozytywizm Augusta Comte'a mógł się wydawać zbyt bezbarwnym i względnym i nie mógł mieć

---

[1]) Socyologia Augusta Comte'a, Lwów, 1875. Wartoby sumienną tę pracę wydać teraz ponownie.

takiego powodzenia w epoce walki z przeciwnym dogmatem — religijnym.

Potem — przyszła nowa fala myślowa z Europy, przyniosła nam Spencera zamiast Comte'a, jego filozofię i socyologię, zbudowaną nie na podstawie nauk fizycznych i matematycznych głównie i to nie doprowadzonych do ostatniego stadyum rozwoju, jak u Comte'a, lecz na imponującej podstawie najnowszych zdobyczy i teoryi biologii. Trudno w paru słowach określić różnicę między filozofią Spencera i Comte'a, a obszerne ich badanie nie jest w tej chwili naszem zadaniem. Zwolennicy Spencera na naszym gruncie również tego nie zrobili. Wskażemy tylko kilka punktów najgłówniejszych: zamiana pozytywizmu Comte'a na agnostycyzm — zmiana pozornie nieznaczna, mogąca przejść niepostrzeżenie, w gruncie rzeczy bardzo głęboka i doniosła i, zdaniem naszem, uwsteczniająca myśl ludzką, gdyż zamiast prostego wyrzeczenia się poszukiwania »pierwszych przyczyn« mamy tu dogmatyczne uzasadnienie tej wstrzemięźliwości przez uznanie czegoś Niepoznawalnego pod światem zjawisk, otwierające wrota spekulacyom mistycznym; dalej, oprócz wspomnianego już opracowania i zużytkowania biologii, opracowanie i zużytkowanie także psychologii, u Comte'a po macoszemu traktowanej; w socyologii samej — rozwinięcie rzuconej tylko przez Comte'a myśli »organizmu społecznego«, przyczem jednak — i oto, podług nas, różnica najbardziej zasadnicza — u Spencera stanowisko jednostki krytycznej, rozpętanej, ale też losowi własnemu rzuconej, względem społeczeństwa jest wręcz przeciwne, jak u Comte'a, gdzie »ludzkość«, »Wielka Istota«, nietylko kształtuje, tworzy każdą jednostkę aż do najgłębszych jej zakątków, nietylko opiekując się nią, panuje jednocześnie i chce panować nad jej umysłem, ale żąda od niej bezwzględnie poświęcenia dla siebie wszystkich myśli, uczuć, interesów.

Jednocześnie ze Spencerem przyszła do nas trzecia fala ideowa. Stawiając sobie do rozwiązania zagadnienia społe-

czne, »materyalizm ekonomiczny«, nie przenosił środka ciężkości rozważań swych poza społeczeństwo, nie badał praw ciążenia albo życia organizmów, aby je żywcem przenosić do nauki o społeczeństwie, lecz naukę tę oparł na podstawie tej zarazem prawdziwej energetyki i biologii *społecznej*, jaką jest *ekonomia*. Z tego punktu widzenia teorya ta mogłaby być nazwana pozytywizmem społecznym. Nie jest to socyologia, sylogistycznie wyprowadzona z poprzednio i niby całkiem objektywnie skonstruowanej teoryi świata i życia, lecz socyologia i nic więcej, jak socyologia, pod którą jednak tkwi oczywiście i pewien ogólny sposób ujęcia całości zjawisk świata i życia. Twórcy materyalizmu ekonomicznego jeszcze o wiele konsekwentniej od Comte'a rozwijali myśl, że dziś filozofia nie jest »królową nauk«, wzniesioną nad nie, rządzącą niemi i od nich niezależną, poprzednią, tylko że jest czemś ruchomem, zmiennem, płynnem, zawartem w każdej z osobna i we wszystkich razem naukach poszczególnych, i co z nich dopiero trzeba wydobywać, krystalizować, formułować. Uważając się za ekonomistów, socyologów, nie czuli się powołanymi do tej uogólniającej czynności i pełnili ją chyba okolicznościowo zmuszeni jakiemś wyzwaniem, jak Dühringa. Rzecz naturalna jednak, że praca ta związania marxizmu z pewną filozofią ogólną i sformułowania tej ostatniej odbywa się dalej powoli — na różnych warsztatach, z różnem powodzeniem. Należy do niej, zdaniem naszem, i ważną gra rolę określenie stosunku rozważanej teoryi do różnych innych, dawniejszych i współczesnych. Gdy więc ta fala ideowa coraz większe zdobywa znaczenie w życiu umysłowem tak naszego społeczeństwa, jak i wszystkich innych, gdy ten materyalizm ekonomiczny coraz bardziej jest opracowywany, i gdy wreszcie równolegle u nas budzi się i rozpowszechnia zainteresowanie studyami teoretycznemi, sądzimy, że na czasie będzie rozpatrzenie filozofii, a przedewszystkiem epokowej socyologii Comte'a w stosunku do materyalizmu ekonomicznego.

Jeśli są u nas jeszcze wierni i zwolennicy teoryi Comte'a,

to prawdopodobnie spotykają tę nową socyologię z taką samą niechęcią, jaką objawili comtyści zagraniczni, głównie francuscy, podczas rozpraw nad materyalizmem ekonomicznym na kongresach i w towarzystwach socyologicznych[1]).

Na pierwszy rzut oka może to dziwić, w rzeczy samej jest całkiem naturalne. Wszak sam August Comte z właściwą sobie głębokością myśli zauważył, że »to tylko się zmienia, co się zamienia«; albo, jeśli chcemy tłómaczyć ściślej, nie uciekając się do zwrotów przysłowiowych: zburzyć coś można tylko wtedy, jeśli się to *coś* zastępuje; otóż w zwycięskim pochodzie pozytywizmu, w dziejach podboju przezeń wszystkich dziedzin myśli współczesnej, socyologia monistyczna jest pierwszym i jedynym, napotkanym przez pozytywizm, przeciwnikiem, który umie władać tym samym orężem, opierać się na tych samych zasadach i zaspakajać — ale w sposób doskonalszy — te same nieodbite potrzeby. Będąc spadkobiercą pozytywizmu, musiała stać się jego wrogiem: i to jest tylko zastosowaniem jednego z aforyzmów Comte'a, który zupełnie zarazem zgadza się z przewrotowym duchem dyalektyki.

Niechęć ta zachodzi czasem bardzo daleko. Wszak pewien wybitny pisarz nie zawahał się nazwać Comte'a »zwyrodniałym i reakcyjnym uczniem Saint Simona«: rażąca sprzeczność z owym iście synowskim, głębokim szacunkiem, którym darzy się innego reakcyonistę — Hegla; i jego moniści prześcignęli, lecz nie rzucają mu obelg. A jednak czyż w sprawie Restauracyi filozoficznej, cechującej pierwszą połowę XIX wieku, Comte nie odgrywa podobnej roli dla Francyi, jak Hegel dla Niemiec, i czyż jego filozofia zawiera mniej pierwiastków, zdolnych do dyalektycznego przekształcenia się w pierwiastki przewrotowe?

Zbadaniem tej kwestyi zajmiemy się niżej; jakkolwiekbądź

---

[1]) Ob. głosy E. Delbeta i A. Coste'a w Revue de Sociologie (1899) i w Annales de Sociologie (1902).

jedno jest rzeczą zupełnie pewną, że monizm historyczny bezpośrednio nic nie zawdzięcza comtyzmowi, że w genealogii jego nie odegrał comtyzm żadnej specyalnej bezpośredniej roli. Zapewne jest on socyologią pozytywną *par excellence;* ale ów pozytywizm, ów realizm historyczny, owe cechy przeciwne racyonalizmowi statycznemu i zapałom dla czystej formy politycznej XVIII wieku, monizm historyczny zaczerpnął bezpośrednio z innych źródeł i rozwinął je zupełnie niezależnie, podobnie jak comtyzm, ale przyłączając ponad to dwa pierwiastki zasadnicze: monizm i dyalektyzm, doprowadzone do ostatnich konsekwencyi, a pozostawione mu w spadku przez hegelianizm, który znowu był dziedzicem i koroną całego idealizmu niemieckiego.

Oto dlaczego monizm społeczny faktycznie synem comtyzmu nie był, nigdy się też za takiego nie chciał uważać. Zapomniał nawet, że ostatecznie byli oni braćmi: synami jednego ojca, tylko z różnych matek, zrodzonymi w różnych epokach ewolucyi środowiska. Dla marxistów tedy uczniowie Comte'a mogli być niejako braćmi przyrodnimi; garstka ich, tworząc skrajną lewicę pozytywistyczną, podobną do lewicy heglowskiej, później po bratersku zbliżyła się też do historycznego monizmu. Jednym z wybitniejszych i najbardziej znanych między nimi jest Wilhelm de Greef, autor »Transformizmu społecznego«, rektor Uniwersytetu Nowego w Brukseli; jeżeli zaś przykłady te są rzadkie, to dlatego, że wogóle tych, co by jeszcze zachowali w całem znaczeniu tego wyrazu nazwę pozytywistów — comtystów, jest niewielu, stworzyli oni bowiem rodzaj kościoła dogmatycznego, niezdolnego do rozwoju.

Lecz poza nimi, jak to słusznie zauważył Lévy-Brühl, »filozofia Comte'a działa jeszcze i rozwija się u tych nawet, co ją zwalczają«; i ogólna, przez nią wytworzona atmosfera nauki, »którą się oddycha, jak powietrzem, nie zwracając na to uwagi«, jak najbardziej sprzyja rozwojowi i szerzeniu się monizmu ekonomicznego.

Przedewszystkiem bowiem, jedną z najbardziej zasadniczych części składowych tej atmosfery pozytywizmu stanowi jak najściślejszy determinizm społeczny oraz w zupełności zgodne z monizmem pojmowanie stosunku jednostki do społeczeństwa, roli jednostek w pochodzie ludzkości. Dobrze znaną jest maksyma Comte'a, że jednostkę należy tłómaczyć przez społeczeństwo, nie zaś odwrotnie — społeczeństwo przez jednostki. Dla Comte'a pojedyńczy człowiek jest abstrakcyą, cały bowiem jego zasób umysłowy i moralny pochodzi od społeczeństwa, ponieważ od początku stan społeczny, a mianowicie rodzina — był stanem naturalnym człowieka. Jesteśmy ludźmi tylko przez nasze uczestnictwo w ludzkości. W czynach i myślach każdego z nas wyraża się suma działań przeszłości i otaczającego nas społeczeństwa. Nawet nauka, ta korona działalności ludzkiej, jest zbiorowem dziełem ludzkości, owocem współdziałania wszystkich ludzi, całego narodu. Wbrew arystokratom-racyonalistom, Comte wskrzesza piękną i płodną tradycyę Vico, który pod tyloma względami był jego poprzednikiem; jego »głęboka tożsamość uczonych z ogółem czynnym« jest równoznaczna z »odkryciem« przez uczonego neapolitańskiego »prawdziwego Homera«, — którym jest lud. Jego wspaniała teorya mowy i sztuki, które uważa za dzieła i własność nieodłączną całego ludu, stanowi również dalszy ciąg teoryi autora »Nowej nauki«; dopełnia on je, wzbogaca cechą nowożytną: — żądaniem i zapowiedzią sztuki demokratycznej, zbliżonej do życia społecznego; monizm ekonomiczny ma tu cenne źródło argumentów przeciwko tym, którzy usiłują pozbawić rozwój społeczny cechy jedności i zbiorowości, przesadzając i uniezależniając od wszelkich praw czynnik wynalazczości indywidualnej, ba! niektórzy mówią nawet: »kaprysu jednostki«, w tych właśnie dziedzinach: będąc bowiem jeszcze najmniej zbadanemi i opracowanemi z punktu widzenia monistycznego, nadają się one najbardziej do tych antydeterministycznych waryacyi. Co do roli jednostek, to nie mając wiary Vica w Opatrzność, co kieruje ludz-

kością, Comte mógł rozważać i określić ją zupełnie tak samo, jak to robi monizm. Powiedział, że jednostka może rozwijać skuteczną działalność tylko w kierunku »postępu«, czyli ogólnego rozwoju społecznego, że wielcy ludzie zdają się być tylko kierownikami społeczeństwa, w samej rzeczy zaś są tylko pierwszymi, którzy ulegają każdej ewolucyi zbiorowej; ta wysuwa nieznacznie wszelkie nowe zagadnienia i dopiero wówczas stawia je wyraźnie przed świadomością ludzką, kiedy już środki i sposób rozwiązania jej są także dane; w ogólności, człowiek z punktu widzenia statycznego może zmieniać tylko natężenie, a z punktu widzenia dynamicznego — szybkość zjawisk społecznych. Lecz ograniczając w ten sposób doniosłość i samą możliwość działania jednostek, Comte bynajmniej jednak nie miał zamiaru jej zaprzeczać; przeciwnie, jednakowy nacisk zrobił na obydwie strony wypowiedzianego wyżej twierdzenia, a mianowicie, że pochód ludzkości odbywa się w jednostkach i przez jednostki. Jednostka jest tylko punktem przecięcia sił społecznych, lecz siły społeczne mogą działać jedynie przez i na jednostki, w których spotykają wypadkowe innych sił społecznych. Jeżeli według pojęcia prawa naturalnego Comte'a cały porządek świata jest tylko »koniecznością zmienną«, to społeczeństwo tem bardziej, będąc bardzo złożonem, a przez to samo mniej doskonałem, może i powinno być zmienianem, a może być zmieniane jedynie przez działanie jednostek. Stąd wypływa etyka bardzo mocna, bardzo stanowcza i bardzo idealistyczna, odrzucająca wszelki indeterminizm, ale również wszelki fatalizm i kwietyzm, doprawdy wcale niemniej pełna pogardy dla egoistów, owych »wytwórców nawozu«, jak romantyczne nawoływania »Ody do młodości« Mickiewicza, prowadzące człowieka do »wzniosłego przewrotu«: do poświęcenia całego życia dla przyszłych pokoleń, — etyka równie piękna i pewna i zarazem równie naukowa i poetyczna, jak etyka stoicyzmu i jednej jeszcze doktryny realistycznej, pozornie suchej i beznadziejnej... Kiedy się czyta obrony »monistycznego pojmo-

wania dziejów«, pisane przez Engelsa, następnie przez tych, którzy nigdy nie ulegali bezpośredniemu wpływowi Comte'a, jak Mehring, to w kwestyi tak zwanego fatalizmu, anti-indywidualizmu i »amoralności« lub niemoralności doktryny, spotyka się wywody zupełnie podobne do Comte'owskich.

Co prawda, podobieństwo to zachodzi nietylko między comtyzmem i marxizmem. Zapewne, między temi dwoma doktrynami zachodzi już nie jakaś tylko analogia ogólna na tym punkcie, lecz prawie tożsamość, dochodząca aż do tożsamości terminów; ale pojęcia determinizmu społecznego, zależności działań jednostek od praw zbiorowych, a nawet pojęcie moralności indywidualnej i idealistycznej, zawarunkowanej, a wcale nie wykluczonej przez sam ten determinizm, jest dziś przyjęte nietylko przez ogół socyologów prawie bez wyjątków, ale nawet przez większą część dziejopisów. Jednakowoż między tymi ostatnimi niektórzy buntują się jeszcze. Nawet kiedy są przeniknięci duchem naukowym i pozytywnym, zdaje im się, rzecz dziwna, że ten duch wymaga unikania uogólnień, poprzestawania na szczególikach, zaprzeczania istnieniu praw dziejowych. Wszak pewien wybitny historyk, przeniknięty, jak sam o sobie mówi, duchem »liberalnym, świeckim, demokratycznym i zachodnim« — czytelnik poznał Seignobosa — zakończył niedawno wydaną »Historyę polityczną Europy współczesnej« następującym zdumiewającym zwrotem: »Rewolucya 1830 roku była dziełem grupki nieznanych republikanów, którym przyszło z pomocą niedoświadczenie Karola X; rewolucya 1848 roku — dziełem kilku agitatorów demokratycznych, którzy skorzystali z nagłego przestrachu Ludwika Filipa, wojna 1870 roku — dziełem osobistem Bismarka, przygotowanem przez osobliwą politykę Napoleona III«. Dla tych trzech nieprzewidzianych wypadków nie znajdujemy żadnej przyczyny ogólnej w stanie umysłowym, politycznym lub ekonomicznym kontynentu europejskiego. Trzy przypadki rozstrzygnęły o rozwoju politycznym Europy współczesnej!

Ten wstręt do uogólnień, to przesadzanie roli jednostek

nie są również przypadkiem osobistym; wypływają one z instynktownej obawy, że uogólnienia i prawa doprowadzą do odkrycia na dnie — rozstrzygającego czynnika, który nieodbicie wiedzie ludzkość dalej — ku przyszłości, dla historyka mieszczańskiego niepożądanej; dlatego niechęć jego specyalnie wymierzona jest przeciwko »monistycznemu« pojmowaniu historyi.

Bo też dziś w walce przeciw indeterminizmowi w historyi pierwsze miejsce zajmuje monizm, nie comtyzm, i nieraz, jak to dalej zobaczymy, musi on przywoływać pozytywizm i jego zwolenników do całkowitego i niezłomnego poszanowania zasady determinizmu, musi opierać się sprzecznej z tą zasadą ale niemal nieodpartej skłonności umieszczania punktu ciężkości na szczycie umysłowym, w ludziach opatrznościowych.

II.

Weźmy tutaj pod uwagę inne, bliższe, szczególniejsze podobieństwo comtyzmu z monizmem ekonomicznym: mianowicie klasyfikacyę zjawisk społecznych na pewną ilość warstw wznoszących się jedna nad drugą w kolei, zależnej od stopnia *zmniejszającej się powszechności i wzrastającej złożoności.* Wprawdzie, z góry to zaznaczamy, Comte klasyfikacyę tę ściśle i całkowicie stosuje tylko do pewnej kategoryi zjawisk społecznych: do nauk; tymczasem w łonie nowej szkoły, najpierw Engels, całkiem niezależnie od Comte'a, naszkicował seryę zjawisk społecznych, której szczeble wyższe określane są przez niższe, a pierwszym szczeblem warunkującym wszystkie inne, jest sposób produkcyi; potem zaś lepiej tę seryę rozwinął uczony systematyk, który wyszedł z lewicy pozytywizmu, De Greef; przyjął on mianowicie niedwuznacznie, z zachowaniem nawet terminów, owo kryteryum comtowskie zmniejszającej się powszechności i wzrastającej złożoności, głosząc zależność wyższych zjawisk od niższych

w następującym porządku: zjawiska ekonomiczne, rodzinne, artystyczne, intelektualne, moralne, prawne, polityczne. Porządek szczebli tej seryi (z wyjątkiem pierwszego ekonomicznego) nie jest rzeczą zasadniczą; proponowany przez De Greet'a niekoniecznie musi być przyjęty przez monistów, my sami proponowaliśmy inny [1]). Co jednak rzuca się tu w oczy, to takie bezpośrednie pokrewieństwo na tym punkcie między comtyzmem i monizmem. De Greef przeszedł właśnie z łatwością od pozytywizmu do determinizmu ekonomicznego i rozszerzając w ten sposób pozytywizm, sądził, i nie bez słuszności, że pozostaje mu wiernym. Rzeczywiście, wiadomo, że owa cecha powszechności, służąca za podstawę klasyfikacyi nauk, nie jest u Comte'a czysto logiczną, lecz oznacza właściwie pewien stosunek zależności: wszelka nauka mianowicie może się rozwinąć, a nawet pojawić się w »formie pozytywnej«, to znaczy, jako właściwa nauka, dopiero w chwili i w miarę, kiedy stan rozwoju nauki bezpośrednio niższej i poprzedzającej, ogólniejszej i mniej złożonej, na to pozwala i tego wymaga. Z drugiej strony Comte i inne zjawiska społeczne, nietylko naukowe, rozpatrywał z tegoż punktu widzenia, a nawet wogóle wszystkie zjawiska kosmiczne: podług niego mianowicie »subtelniejsze« między temi zjawiskami, czyli bardziej złożone, zależne są co do warunków swego istnienia od »pospolitych«, czyli poprostu ogólniejszych. Wprawdzie, co się tyczy zjawisk duchowych ludzkości, to Comte je uzależnia od naszej »organizacyi« i od naszej »sytuacyi«, co z jednej strony ma oznaczać bezpośrednie zjawiska biologiczne, z drugiej — okres rozwoju nauki, przez który przechodzimy, oraz całość zależnej od nich cywilizacyi; zarówno jak filozofia XVIII wieku, twórca pozytywizmu nie zdawał sobie dokładnie sprawy z pierwszorzędnego znaczenia tech-

---

[1]) Ekonomia. II. Moralność i prawo: własność, rodzina] i władza. III. Nauka i sztuka; filozofia i religia. Ob. referat na IV. Kongresie socyologicznym.

niki, stojącej między środowiskiem biologicznem a człowiekiem i stającej się przez to jądrem krystalizowania się całej cywilizacyi. Mimo to jednak Comte niejednokrotnie zaznacza ścisły związek między nauką nawet najwznioślejszą, a elementarnemi potrzebami życia ludzkiego. Przeciwnicy monizmu ekonomicznego, chcąc mu koniecznie udowodnić błąd, chcąc zabezpieczyć od jego »brutalnych zamachów« »szlachetną niezależność« umysłu ludzkiego, wytaczają jako ostatni argument wrodzoną, naturalną i pierwotną ciekawość, z której musiały wyniknąć już w samych początkach ludzkości zarodki stosunków nie gospodarczych, nie wytwórczych między człowiekiem i naturą. Comte traktuje ową »wrodzoną ciekawość« jak na to zasługuje; jego zdaniem jest to jedna z wtórnych i późniejszych skłonności, odgrywająca w pierwszem tworzeniu się zaczątków nauki bardzo nieznaczną rolę w porównaniu do czynników utylitarnych, jak polowanie, wojna, wogóle do zasadniczej »chęci uniknięcia cierpień i śmierci« — co przecież każdy przyzna, oznacza zupełnie to samo, co »troska o byt« *(Lebensfürsorge)* Lipperta, co wytwarzanie użyteczności. W poszczególnych wypadkach Comte doskonale wie np., że matematykę zrodziła sztuka miernicza, po raz pierwszy zastosowana w rozgraniczaniu ziemi, rozumie on również np., choć nie wyraża tego ściśle temi słowy, że alchemia była pierwszą próbą stworzenia nauki, stosowanej do przemysłu i przeznaczonej do zaspokojenia rodzących się potrzeb ekonomicznych. I wogóle, daleki od wierzenia w olimpijską beznamiętność nauki, Comte widział zawsze jej celowy związek z potrzebami życia ludzkiego i jej pochodzenie z odpowiedniej sztuki lub rzemiosła. Zapewne, Comte utrzymuje jednocześnie, że chociaż nauka jest utylitarna w genezie swej i celu, to jednak warunkiem jej rozwoju jest możliwie najzupełniejsze zapomnienie o tem pochodzeniu, a szczególniej o tym celu utylitarnym, stanie się »nauką czystą«, celem dla samej siebie i przez się; i na potwierdzenie tego przytacza taki uderzający przykład: kierowanie statkami na pełnem mo-

rzu byłoby rzeczą niemożliwą, gdyby nie abstrakcyjne i bezinteresowne spekulacye geometrów w dziedzinie mechaniki niebieskiej. Niepodobna jednak tej myśli uważać za sprzeczną z monizmem ekonomicznym lub obcą jemu. Już Engels szeroko się rozpisuje o tej niezbędnej niezależności, jaką zdobywa nauka. Zauważmy także przy tej sposobności, że J. K. Potocki, łącząc Spencera i Guyau, dał teoryę estetyczną, przenikniętą zupełnie tym samym duchem; jego zdaniem, sztuka ma zawsze początek i cel utylitarny, ale zaczyna się ona jednak na prawdę dopiero wtedy, gdy ulotniła się wszelka świadomość owego pierwiastka użyteczności, gdy sztuka stała się sama sobie celem. Wogóle, w liczbie zasadniczych twierdzeń monizmu ekonomicznego znajduje się i to, że »formy« społeczne: naukowa, artystyczna, prawna, polityczna i inne, zależne w swem powstaniu od »treści« społecznej, która w ostatecznym rozbiorze jest ekonomiczna, raz powstawszy, wytworzywszy się, nabywają pewnej niezależności, która wzrasta w miarę tego, jak dana forma bardziej jest oddalona od podstawy, a temsamem ulega jej wpływowi bardziej pośrednio, za pośrednictwem większego szeregu ogniw; dzięki tej nabytej niezależności, nadbudowa społeczna opiera się czasowo zmianom podstawy i choćby była od niej najbardziej oddaloną i pozornie obojętną, oddziaływa na zjawiska podstawowe.

Według Comte'a socyologia, najwyższa z nauk, mogła powstać dopiero na pewnym dosyć wysokim stopniu rozwoju biologii, ale raz zjawiwszy się, sama jedynie uzupełnia i uzupełnić może biologię w najszerszem i w najwyższem tego słowa znaczeniu; podobnie według monistów rozwój ekonomiczny warunkuje formy polityczne i prawne, ale skoro tylko rozwój produkcyi dostatecznie przygotował grunt dla nowego prawa, to jedynie sformułowanie i wprowadzenie w życie tego nowego prawa może sprawić dalszy rozwój ekonomiczny. Widać więc — kto przeczyta pisma Labrioli, ten straci co do tego wszelkie wątpliwości — że moniści uznają

i głoszą jedność rozwoju i życia społecznego, wzajemną współzależność wszystkich kategoryi zjawisk społecznych, z równą, jeżeli nie z większą siłą i jasnością niż Comte, bo on myślał, że jego czynnik panujący, »ewolucya umysłowa« dałaby się ostatecznie pojąć i bez wszelkich innych, i że zjawiska najogólniejsze wpływają na inne, nie ulegając same ich wzajemnemu oddziaływaniu. *Moniści* ekonomiczni stwierdzają ścisłą, głęboką jedność społeczeństwa, ale doprowadzają swój monizm do konsekwencyi, która im jest właściwa i odróżnia ich od pozytywistów i innych socyologów: głoszą mianowicie również jedność ogólnej dźwigni społeczeństwa, twierdząc, że rozwój społeczny podlega rozstrzygającemu kierunkowi rozwoju środków wytwarzania, do którego w ostatecznej linii dają się sprowadzić wszystkie ruchy społeczne. I jeżeli pozytywiści zarzucają nam, że każde przejście od jednego szeregu zjawisk do następnego jest »wzbogaceniem się rzeczywistości«, wymagającem własnego prawa; że różnice, zachodzące między różnemi kategoryami zjawisk, są jakościowe, a że różnice jakościowe, wbrew twierdzeniom heglistów, nie dają się sprowadzić do różnic ilościowych, więc nie można sprowadzać zjawisk wyższych do niższych, ale co najwyżej można wyrażać drugie przez pierwsze; że zatem monizm ekonomiczny popada w gruby błąd zwykłego materyalizmu, pragnącego wytłómaczyć funkcye umysłowe przez funkcye »cielesne«, to nie zaprzeczając bynajmniej słuszności i pożyteczności praw specyalnych i częściowych, z góry za takie uznanych dla każdej poszczególnej dziedziny zjawisk, nie wdając się w tej chwili w spór o wielką abstrakcyę dyalektyki heglowskiej, i nie zajmując się nawet wcale zarzutem, czynionym materyalizmowi psychologicznemu, — odpowiadamy, że wcale nie o to wszystko idzie, albowiem wszystkie zjawiska społeczne czy są ekonomicznemi, czy filozoficznemi, lub artystycznemi, są jednej i tej samej natury psychicznej, a zatem mogą być sprowadzone jedne do drugich, i że zresztą w praktyce badań socyologicznych — sprowadzać nadbu-

dowę polityczną lub religijną do podstawy ekonomicznej, albo też wyrażać jakąś nowość ekonomiczną przez nowość w nadbudowie, oznacza w gruncie rzeczy zupełnie jedno i to samo. To też w praktyce August Comte co do znaczenia czynnika ekonomicznego, zarówno jak *konkretnej* dyalektyki rozwoju społecznego, niejednokrotnie wypowiedział myśli zupełnie zgodne z monizmem. Kiedy, naprzykład, opisuje on wielką przemianę społeczną, która przygotowała grunt dla społeczeństwa nowożytnego, rozkład ustroju średniowiecznego, to widzi doskonale, że rozkład ten rozpoczął się od gospodarstwa, i wyraźnie zaznacza, że ewolucya ekonomiczna musi poprzedzać estetyczną i naukową, że podstawa ustroju społeczeństwa nowoczesnego jest ekonomiczną, i że ona właśnie jest główną cechą, odróżniającą to społeczeństwo od innych. Comte powiedział też, że doktryny krytyczne mogą pojawiać się dopiero wtedy, gdy rozkład faktyczny dosięgnął już pewnego punktu, i że wogóle doktryny mogą tworzyć się, nadewszystko zaś wypływać na powierzchnię i wywierać wpływ tylko, gdy istnieje sprzyjający grunt społeczny po temu.

Rozumiał on dobrze, że racyą bytu każdej doktryny krytycznej, jak naprzykład, doktryny absolutnego prawa jednostki, jest — służyć za oręż żywiołom, dążącym, pod parciem warunków ekonomicznych, do rozkładu dawnego ustroju, czyli — poznał niemal ich charakter klasowy; wiedział, że po przejściu tego okresu rozwoju społecznego muszą i one upaść.

Jednak — opierają się, i wogóle nietylko doktryny, ale instytucye, mają dążność trwania dłużej niż czas wyznaczony im przez ogólny pochód ducha ludzkiego — mówię — dłużej niż ich użyteczność społeczna i zgodność z podstawą ekonomiczną; — mają one dążność do stawania się przeżytkami. Stąd konieczność przewrotów. Comte, wogóle biorąc, rozumie dobrze ich konieczność i zasadność.

Zapewne, jest on realistą; zasada warunków istnienia mówi mu, że wszystko, co jest niezbędne, jest nieuniknione, i że wszystko, co się stało, co istnieje, skoro nie zostało ominięte,

jest zatem niezbędne; myśl ta jest podobna do heglowskiego: »*Alles, was ist, ist vernünftig*«; ale dla Comte'a z faktu istnienia nie wypływa bynajmniej ostateczna doskonałość i podług niego nie należy wcale utożsamiać »naukowego porządku samorodnego z systematyczną obroną wszelkiego istniejącego porządku«. Przeciwnie »konkretną dyalektykę umysłowych dziejów ludzkości« widzi on w tem, że każdy stan, przez który ludzkość przechodzi przed dojściem do czystego stanu pozytywnego (ten bowiem stanowi wyjątek), a więc zarówno pierwotny stan teologiczny jak i pośrednie stany metafizyczne, zawiera w sobie samym zarodek własnego rozkładu, sprzeczność wewnętrzną, której ścierpieć nie może człowiek ze swą zasadniczą potrzebą jedności, ze swem ciągłem dążeniem do »doskonałej zgody logicznej«; pod wpływem tego najwyższego czynnika każdy okres następny czasowo usuwa sprzeczności poprzedniego. Comte wie, jednem słowem, że »teraźniejszość pełna jest przeszłości i brzemienna przyszłością«, a zatem istnieją prawdy tylko względne, tylko tymczasowe, które powoli, przez ciągłe podstawiania nowych znaczeń, »transpozycye«, wychodzenie dawnych znaczeń z użycia, przestają być prawdami w stosunku do ogólnych warunków środowiska społecznego i ustępują miejsca innym prawdom, które stają się prawdami. — Wszystko to uderzająco przypomina pojęcia a nawet wyrażenia, które innym nasunął hegelianizm, a które rozwinął i ściślej określił głównie Kautsky.

Ten głęboki i wszystko przenikający dyalektyzm, wspólny pozytywizmowi i ekonomizmowi, sprawił, że obydwie te doktryny spotkał ze strony kantystów zupełnie jednakowy zarzut: mówią, że brak im obydwom teoryi poznania, że jedna i druga zaniedbuje, a nawet wprost ignoruje zagadnienie krytyczne stosunku między podmiotem i przedmiotem. I rzecz ciekawa, że na zarzut ten obydwie doktryny mają także prawie jednakową odpowiedź: dumne *autarkoumen* — człowiek wystarcza sam sobie.

Prof. Lévy-Brühl jasno wykazał, jak dalece zarzut ten, o ile dotyczy pozytywizmu, jest nieuzasadniony i świadczy o niezrozumieniu myśli przewodniej filozofii Augusta Comte'a. August Comte dowiódł niemożności zaopatrzenia podmiotu poznającego w jakiekolwiek, choćby najbardziej elementarne własności, których mógłby on użyć względem przedmiotu poznawanego, dowiódł, że podmiot ten znajduje się absolutnie poza obrębem naszej czynności obserwacyjnej i określającej — a użył w tym celu argumentów, do których podobne zupełnie spotykamy u Edwarda Abramowskiego, gdy mówi o »jaźni intuicyjnej« [1]). To też względność wiedzy u Comte'a bynajmniej nie opiera się, jak u Kanta i jego uczniów, na uznaniu rzeczy samej w sobie, jakiegoś »niepoznawalnego«, jakichś logicznych uprzednich i niezmiennych granic umysłu ludzkiego. Przeciwnie, Comte jest przekonany, że możemy poznać wszystko, co rzeczywiście potrzebujemy poznać, i że poza granicami naszej możności poznawania niema nic, coby miałoby dla nas jakąkolwiek wartość, są zagadnienia w rzeczywistości nieistniejące. W głębi bowiem wszelkiego zagadnienia, które stanęło przed nami, musi koniecznie tkwić coś, co w jakikolwiekbądź sposób wpływa na nasz byt; i rzecz ta jedynie przez ten wpływ nabywa dla nas istnienia. A zatem poznajemy przedmiot w całości w miarę tego, jak on się nam odsłania; sposób zaś, w jaki go poznajemy, określa się przez następstwo zjawienia się przedmiotów w granicach naszego bytu, i możemy go obserwować i badać jedynie w objektywnej historyi umysłowej ludzkości, tego konkretnego »podmiotu« powszechnego, nie zaś za pomocą złudnej obserwacyi wewnętrznej jakiegoś podmiotu abstrakcyjnego. Otóż rzecz uderzająca, że prof. Labriola, ów monista, który tak ostro się wyraził o Auguście Comt'cie, gdy usiłuje bronić siebie od tego samego zarzutu, wypowiedzianego przez głoszących kry-

---

[1]) Les bases psychologiques de la sociologie. (Również po polsku w Ateneum).

zys zwolenników powrotu do Kanta, zajmuje takie samo stanowisko i używa niemal tych samych zwrotów: »wszystko poznawalne może być poznane i wszystko poznawalne będzie w nieskończoności rżeczywiście poznane, a to, co jest poza poznawalnem w zakresie poznania, ani trochę nas nie obchodzi... Stopniowo poznajemy to, co nam potrzeba poznać... poznanie jest dla nas ważne w stopniu, w jakim dane nam jest rzeczywiście poznawać, i czystą złudą jest przypuszczenie, żeby umysł uznawał jakąś rzeczywiście istniejącą bezwzględną różnicę między poznawalnem a tem co samo przez się jest niepoznawalne — niepoznawalne, o którem twierdzę, że je poznałem, jako niepoznawalne«! W podobny sposób polemizował jeden z wybitnych rosyjskich pisarzy z neokantystą Konradem Schmidtem. — Filozofię, która tkwi w podstawie monizmu ekonomicznego, tę »filozofię czynu« Labriola trafnie i głęboko określa, jako »dążność« do monizmu; przyczem ten wyraz »dążność« oznacza przystosowanie się umysłu do przekonania, że wszystko da się pojąć jako geneza, co więcej, że to, co daje się pojąć, jest tylko genezą; że geneza posiada w przybliżeniu cechy ciągłości[1]). Zapewne ta »metoda genetyczna tkwiąca w rzeczach samych« u naszego monisty wydaje nam się śmielszą i konsekwentniejszą niż u Comte'a; znać tam wpływ hegelianizmu, »postawionego na nogach«; jednakowoż charakter dyalektyczny jest w gruncie rzeczy ten sam u obydwóch, a zgoda w takiej sprawie wydaje mi się, powtarzam, uderzającą.

III.

Zgoda pryśnie, dążność do monizmu zostaje naruszona u Comte'a, z chwilą, gdy motor dyalektyczny zostanie wstrzymany.

---

[1]) Listy do J. Sorela.

Zrobimy przegląd sprzeczności Comte'a na punkcie roli czynnika umysłowego, sprzeczności formą i charakterem podobnych do tych, które przy innej sposobności i pokrewnej kwestyi: wynalazków albo nowości — wykazaliśmy u innego założyciela szkoły socyologicznej, oryginalnego i przenikliwego myśliciela idealisty, Gabryela Tarde'a. Widzieliśmy, że rozwój ekonomiczny musiał poprzedzać rozwój naukowy i artystyczny, a zatem i rozwój instytucyi — ponieważ skądinąd podług Comte'a polityka opiera się na moralności, moralność zaś na filozofii. Tymczasem w innych ustępach, bardziej zasadniczych, mówi on, że instytucye zależą od obyczajów, obyczaje zaś z kolei od wierzeń; że rozwiązanie kwestyi społecznej wymaga uprzedniego zapanowania nowej filozofii; i że wogóle »nitkę przewodnią« filozofii dziejów stanowi rozwój umysłowości, że jest on czynnikiem najważniejszym, od którego zależą wszystkie inne, a który ostatecznie sam byłby zrozumiały nawet bez innych. Widzieliśmy, jak głębokie i cenne są myśli Comte'a o początkach ludzkości, o początkowym stosunku między troską o byt i nauką, o samorodnem powstawaniu mowy. Comte, tak samo jak moniści, zajmuje się wielkiem zagadnieniem przejścia od bytu zwierzęcego do ludzkości. Stwierdza on, że organizmy wyższe wogóle lepiej się opierają zmianom warunków zewnętrznych, a ludzie najlepiej ze wszystkich zwierząt: stwierdza owo olbrzymie i nagłe »wzbogacenie się rzeczywistości« albo, jak mówi Weisengrün, »nagłą i jedyną w swym rodzaju przemianę różnic ilościowych w jakościowe«, która zachodzi przy przejściu od królestwa zwierzęcego do ludzkości; zadaje sobie wreszcie to zasadnicze pytanie: »dlaczego tak niewielkiej różnicy w organach odpowiada tak znaczna różnica w czynnościach?« To wszystko świadczy, że Comte wszedł był na drogę, która doprowadziła monistów do pięknego i głębokiego, chociaż bardzo prostego, rozwiązania zagadki: a polega ono na tem, że narzędzia produkcyi (i obrony) uważamy za sztuczne przedłużenia organów przyrodzonych, za cudownie po-

datny i doskonalący się pancerz, który osłania organizm ludzki od działań środowiska naturalnego, zmienia je i przystosowuje podług wygody człowieka i przez to uwalnia prawie organizm tegoż od konieczności zmian biologicznych w celu przystosowania się do środowiska. Musimy zaznaczyć, że Comte był bardzo bliski tego rozwiązania, podnosząc — ale co prawda w zupełnie innym toku myśli i w innym celu — społeczny charakter narzędzi, który my uważamy za cechę odróżniającą rodzaju ludzkiego. Gdyby poszedł on dalej tą drogą, umieścił myśl tę w podstawie swej socyologii, to pojęcia jego o przewadze, jaką czynności umysłowe i moralne zdobywają specyalnie w życiu ludzkości, wyzwalając się z pod przewagi czynności zwierzęcych i organicznych, nie miałyby w sobie nic sprzecznego z determinizmem i monizmem, byłyby pod pewnym względem podobne do owej dyalektycznej idei, że w przyszłości, gdy przez ustanowienie świadomego panowania społeczeństwa nad siłami wytwórczemi skończy się »przedhistoryczna epoka ludzkości«, człowiek wyzwoli się z jarzma rzeczy i przejdzie niejako z »królestwa Konieczności« do »królestwa swobody«. Lecz tu, przy samej swej podstawie, filozofia Augusta Comte'a zbacza z drogi prawdziwie pozytywnej i zaczyna chodzić na głowie. Stanowczy krok od zwierzęcości do ludzkości zrobiony został nie wtedy, gdy pierwsze narzędzia zostały społecznie wytworzone, lecz w dniu, w którym umysł człowieka przeszedł od fetyszyzmu do gwiazdobóstwa! Podług nas stworzenie pierwszych narzędzi wyniosło rzeczywiście człowieka ponad całe królestwo zwierzęce, podług Comte'a zrobiła to pierwsza wielka »kreacya bogów!«. Z czego wynika, że podstawą wszelkiego społeczeństwa ludzkiego jest religia i dający się ogarnąć wzrokiem cykl dziejowy ludzkości niema słupów granicznych w pewnych formach produkcyi, lecz ciągnie się od samorodnej religii pierwotnej do udowodnionej religii ostatecznej.

Ostatecznej: — oto cała tajemnica sprzeczności, w czem znowu tkwi zasadnicze podobieństwo między Comtem a Heglem. Każdy z tych dwóch myślicieli musiał mieć coś ostatecznego, musiał dyalektykę historyi stosować tylko do przeszłości, a zatrzymywać w punkcie uznanym za szczyt wznoszenia się ludzkości: dla jednego szczytem tym była monarchia pruska, uzasadniona przez Hegla, dla drugiego religia pozytywna, udowodniona przez Comte'a. Comte, ten nielitościwy krytyk doktryn przeszłości, uznający nawet słuszność przewrotów — nie waha się stanowczo oświadczać, że z chwilą, gdy społeczeństwo zostanie wreszcie uporządkowane na zasadzie religii pozytywnej, tego porządku i tej religii nie wolno już będzie podawać w wątpliwość. Zapewne, ustanowione one zostaną nie inaczej, jak po swobodnem zbadaniu i gruntownem rostrząśnięciu, po uzyskaniu zgody wszystkich, ale następnie zgoda ta nigdy już nie będzie mogła być cofnięta, a oprócz tego samo owo badanie uprzednie nie będzie mogło być przeprowadzone przez lud cały, lecz tylko przez ludzi kompetentnych, którym inni swobodnie, dobrowolnie, przekonani o swej własnej niekompetencyi — przekażą swe najwyższe prawo badania. Pozytywizm musi bezwarunkowo usunąć »zjadliwą dyskusyę«, nieustanny bunt rozumu indywidualnego, który spowodował rozkład już tylu systemów społecznych. Rząd, któremu powierzone są nietylko interesy materyalne członków społeczeństwa, ale i ich życie duchowe, będzie miał obowiązek pilnowania porządku, aby po ustanowieniu harmonii nie było już nowych walk wewnętrznych.

Comte nakłada już teraźniejszości ten obowiązek organizowania. Ostro powstaje on przeciwko burżuazyjnym ekonomistom, którzy na cierpienia ludu odpowiadają tylko »nielitościwą pedanteryą« swego tak oczywiście interesownego dogmatu nieinterwencyi. Przez to i przez cały swój wstręt do plutokracyi oraz do anarchicznego stanu dzisiejszego społeczeństwa, zbliża on się do monizmu; i dziś, gdy oddawna

porzucono myśl, żeby jakaś rewolucya mogła w jednej chwili zmienić wszystkie stosunki społeczne, które z ustroju własności wypływają, myśl, przeciwko której Comte powstawał w imię »pozytywnego sposobu myślenia«, dziś, kto wie, może i on nazywałby się monistą — przynajmniej »nowej metody«, jak tylu innych przenikniętych jego duchem. W każdym razie zasługuje on na szacunek za odwagę i przenikliwość, z jaką odsłonił duszę mieszczaństwa, przepowiadając nawet porzucenie przez nią wolteryanizmu i pogodzenie się z dogmatycznym katolicyzmem — »tą prawdziwą podstawą ustroju przez nią bronionego«. Mimo to Comte'a dzieli od monizmu cała przepaść. Przejęty ideałami Bonald'a i de Maistre'a, uczestniczył w reakcyi umysłów przeciwko złym stronom i niezupełności przewrotu mieszczańskiego, poprzestającego na zmianie form, lecz nie pojmował tej reakcyi tak jak inni, którzy pragnęli przewrót uzupełnić, wyprowadzić z niego wszystkie konsekwencye organizacyjne, twórcze, pozytywne, tylko poprzestał na wyrzucaniu ustrojowi mieszczańskiemu, przedewszystkiem i głównie, jego niestateczności, pozostawiania ciał, i co ważniejsza, dusz proletaryuszy w stanie »włóczęgostwa i obozowania« i przejęty uwielbieniem dla wieków średnich, pragnął wskrzesić ich organizacyę, chociaż bez teologii. Chciał zapewne uregulować wykonywanie prawa własności, widział w niej mniej więcej jak święty Tomasz z Akwinu funkcyę społeczną, nie zaś bezwzględne prawo przyrodzone, lecz zarazem bronił jej stanowczo od napaści »szalonych sekciarzy«. Własności, dziedziczenia majątku bronił zaś Comte dlatego, że przedewszystkiem całą duszą był przywiązany do rodziny mieszczańskiej i pragnął jej niezmiennego zachowania. W tem uwydatnia się najbardziej, najjaśniej pieczęć klasowości, którą nosi na sobie jego system, jak każdy inny. To jest owa myśl z góry powzięta, która dla całego systemu służy za nieświadome jądro krystalizacyi; tu mamy ową utylitarną racyę tego systemu jak każdego, racyę, która później zapomniana, przeważnie zupełnie stracona z oczu, pozwala

na wszystkie głębokie i wzniosłe wywody, nadające filozofii Augusta Comte'a tyle piękna, ale która, choć niewidzialna, obecna jest zawsze, przypomina się i pojawia na zwrotach i drogach rozstajnych — i myśl, co uważa się zawsze za wolną, strzeże — za cenę sprzeczności — od wejścia na pochyłość wniosków niebezpiecznych.

Tak jest: kosztem sprzeczności. Bo Comte, który za zasadę socyologii postawił ogólną ewolucyę społeczeństw, nigdy sobie nawet nie postawił zagadnienia ewolucyi rodziny [1]).

Podług Comte'a kobiecie przypadała rola wieszczki moralnej, kierowniczki uczuciowej mężczyzny, ale nie wolno było jej nawet próbować zrównać się z mężczyzną na polu działalności umysłowej; takie przeznaczenie kobiety wypływało z najgłębszych uczuć filozofa, które były mu wspólne z jego klasą. Zgodnie z temi uczuciami Comte uważał mieszczańską rodzinę taką, jaka istniała w jego czasach i jaka istniała również, co prawda, przez szereg wieków bez poważniejszych zmian, za przyrodzoną, niezmienną i nietykalną podstawę wszelkiego bytu społecznego; był on przeciwny nawet naj-

---

[1]) Wiem, że twierdzenie to uważane jest przez wyznawców Comte'a za nieprawdziwe. Odpowiadają oni, że Comte doskonale wiedział o istnieniu poligamii i dopuszczał zmianę i poprawę małżeństwa współczesnego.

Tak: małżeństwa, ale nie rodziny, odpowiemy na to, i nie jest wcale przypadkowem użycie pierwszego z dwóch powyższych terminów w owym ustępie »Kursu filozofii pozytywnej« (tom IV, wyd. z r. 1893, str. 445), gdzie mówi o tych »zmianach nieuniknionych«. Granice pojęcia rozwoju rodziny Comte'a dane są w następującym ustępie: »Duch zasadniczy instytucyi rodziny polega na tem nieuniknionem przyrodzonem poddaniu kobiety mężczyźnie, które powtarza się we wszystkich wiekach cywilizacyi choć pod różnemi formami, jako niezmazana cecha, a które nowa filozofia polityczna potrafi ostatecznie ochronić od wszelkiego poważnego zamachu anarchicznego« (Filozofia pozytywna, t. IV, str. 445). Oczywista rzecz, że nie jest to ewolucya we właściwem znaczeniu tego słowa, ponieważ wyklucza formy wspólne albo wolne, matryarchalne albo feministyczne, stwierdzone przez współczesną etnologię w przeszłości ludzkiej.

skromniejszej formie rozwodu. Dla uzasadnienia nieruchomości tak ważnego czynnika społecznego trzeba było przypuścić koniecznie, że czynnik ten odpowiada pierwotnym, pierwszorzędnym i niezmiennym właściwościom człowieka, trzeba było wymyśleć sobie jakąś »zasadniczą przyrodę człowieka«. Comte też rzeczywiście w nią wierzy; ale rzecz prosta, nie dochodzi do tego postulatu drogą celową, którą tu najogólniej zarysowaliśmy, tylko głębokie serdeczne uczucia i pragnienia, zaszczepione w nim przez ekonomiczno-prawne środowisko, prowadzą potajemnie myśl jego i podsuwają jej racye czystej i podniosłej filozofii systematycznej, racye absolutnie bezinteresowne, jak owa doskonała odpowiedniość stanowiska statycznego z dynamicznem! Odpowiedniość ta wymaga mianowicie, żeby cała ewolucya człowieka dawała się wytłómaczyć przez jego pierwotną budowę fizyczną i duchową, żeby rozwijała się ona podobnie do linii krzywej, która cała jest już zawarta w reprezentującem ją równaniu, żeby w ciągu całych dziejów ludzkości nie pojawiło się nic bezwzględnie nowego, nic coby już *in potentia* nie istniało w zasadniczej naturze człowieka.

I oto dzięki temu wymaganiu czystej symetryi logicznej, która pociąga za sobą cały szereg również czysto logicznych następstw, całość i niezmienność rodziny idealnej zostaje jeszcze lepiej zabezpieczona: nie może już jej grozić żadna niespodzianka, żaden nieoczekiwany napad.

Z drugiej strony, gdy się ma do obrony skarb tak drogocenny, to któż by go wydawał na łaskę zależności od »najbrutalniejszych zjawisk życia społecznego«, zjawisk gospodarczych, zmian w narzędziach i sposobach produkcyi, w podziale bogactw itd. Brutalność tych zjawisk objawia się w pochodzie naprzód, ciągłym, nieprzerwanym, jak nieustanną jest dążność ludzka do większej wytwórczości, i jednocześnie — ślepym. Nie wiadomo nigdy, co ten pochód może wywołać na swej drodze, jak »zjadliwemi« mogą być jego następstwa, jak uszkodzić mogą ów skarb filozofa, który też niejasno, nie-

świadomie obawia się tego. Tymczasem ewolucya czynników »wyższych«, w szczególności czynnika umysłowego, gdy mianowicie rozważa się ją niezależnie od kierowniczego wpływu czynnika ekonomicznego, jest wszak zawsze tylko mniej lub więcej dowolnem rozwinięciem w czasie logicznego niezmiennego określenia tak zwanej natury ludzkiej, dzięki czemu można zawsze przewidzieć, co się tam stanie, wiadomo, czego się spodziewać i co omijać. Czynnik umysłowy spełni zawsze to, do czego się zobowiązał, do czego go zobowiązano. To też barkę ewolucyi, niosącą owe nietykalne Święte świętych, filozof powierzy jego celowemu, świadomemu i pewnemu kierunkowi, nie zaś niepewnym i głębokim falom oceanu ekonomicznego. To też ilekroć spotkamy niezmienne racyonalistyczne pojęcie natury ludzkiej, choćby tylko pod neokantowską formą »kategoryi ujęcia«, możemy być pewni, że tkwi tu głębiej na dnie mniej lub więcej zachowawcza idea społeczno ustrojowa lub przynajmniej etyczna, idea »ugruntowana w naturze człowieka« (F. A. Lange), którego trzeba bronić, albo jakiejś »wiecznej sprawiedliwości«. I zawsze w tych wypadkach, czy mamy do czynienia z idealistą Fichtem, czy z pozytywistą Comtem, czy nawet do pewnego stopnia z Jaurèsem, który w historyi widzi »nieustanny protest człowieka przeciwko nieludzkiemu używaniu człowieka«, historya rzeczywista bywa poprawiana dedukcyjnie wnioskami, wyprowadzanymi z »natury człowieka«. I Comte także sądzi, że metoda historyczna w socyologii musi być kontrolowana przez »teoryę pozytywną natury ludzkiej« — chociaż poprzednio twierdził, że historyi dedukcyjnie robić nie można. Ironia losu przesuwa się jeszcze znacznie dalej; wykazano (Lévy-Brühl), że w miarę tego, jak ludzkość staje się dla Comte'a z przedmiotu badań, jakim była na początku, przedmiotem miłości religijnej, statyka społeczna nieznacznie zamienia się na obraz przyszłej ludzkości; nawet sam tytuł jej brzmi: »traktat abstrakcyjny o porządku ludzkości«; posiadanie określenia »niezmiennej natury ludzkiej« prowadzi

ıieuchronnie Comte'a, tego wzgardliwego przeciwnika utopitów, do zbudowania swej własnej utopii... I sama tylko soyologia monistyczna, w której pojęcie natury ludzkiej jest ıezwzględnie i wyłącznie dynamiczne, bo ta natura stwarza przekształca bez ustanku przez sam fakt wymiany ze śroowiskiem, które stanowi zaspokojenie potrzeb człowieka — a tylko socyologia pozwala uniknąć powyższych sprzecznoci i w ten sposób podtrzymuje sztandar pozytywizmu i doırowadza go do wszystkich logicznych następstw — czasami vbrew samemu Augustowi Comte'owi.

Ekonomiczne podstawy pierwotnych form rodziny.

Celem moich wykładów jest poprostu zapoznać słuchaczów z socyologią szkoły Marxa, nie zaś dopełniać ją, rozwijać lub krytykować; myślę bowiem, że napewno mniej by »dopełniano« i krytykowano materyalizm ekonomiczny, gdyby go lepiej znano. Przeświadczony o tej prawdzie, zwykle ograniczam się do wyłożenia zasadniczych rysów teoryi socyologicznej Karola Marxa i Fryderyka Engelsa i ich ważniejszych uczniów, wyszukując tych rysów po książkach i artykułach propagandystycznych i polemicznych, społeczno-ekonomicznych i filozoficznych, wszędzie, gdzie są one rozsypane w miarę tego, jak teorya nasza, będąca wypływem życia społecznego, kształtowała się — nieraz okolicznościowo — pod bezpośredniem działaniem jego różnorodnych potrzeb, i dopiero układam je w pewien system, przedstawiając jego rozwój i stopniowe różnice między jednym autorem a drugim. Z lekcyi wstępnych jednak pozwalam sobie robić wyjątek, wyłączam je z ogólnego planu, oddzielam od całości kursu i czynię z nich specyalne, osobne odczyty o kwestyach poszczególnych, należących jednak naturalnie do zakresu socyologii marksowskiej. Wybieram albo temat aktualny, jak w roku zeszłym — »kryzys marxizmu«, albo jedno z tych zagadnień, których rozwiązanie, dotychczas niezadawalniające, albo według niektórych, całkiem niemożliwe, w oczach przeciwników jest najlepszym dowodem luk i sprzeczności materyalizmu ekonomicznego. Przy odpowiedniem, a nie dowolnie nam przypisywanem postawieniu samego zagadnienia rozwiązanie przestaje zwykle być tak dalece nieracyonalnem. W ten sposób dwa lata temu, na samym wstępie niniejszych wykładów, wykazałem na kilku przykładach, jakie węzły zależności łączą rozwój muzyki i filozofii ze zmianami ekonomicznemi; dzisiaj mam zamiar mówić o decydującym wpływie ekonomiki na rozwój rodziny, a w szczególności na rozwój jej form pierwotnych.

Co się bowiem tyczy rodziny nowożytnej, a nawet średniowiecznej, to nawet między prawnikami mało już jest takich, którzy by nie uznawali ścisłej zależności jej form, jeśli nie od panującego sposobu wytwarzania — bo do tej głębokości wzrok ich zwykle nie sięga — to przynajmniej od systemu własności, który, będąc wypływem systemu produkcyi, stanowi też jego zwierzchnią pokrywę. Wprawdzie romansopisarze-psychologowie, którzy — wszak to moda — nazywają się czasem socyologami, a którzy rzeczywiście mieliby prawo do tej nazwy, gdyby zrozumieniem ducha klasowego dorównywali Balzacowi lub Zoli, sprowadzają jeszcze wszystko do ducha rasy, do działania tych różnorodnych ras, które dziwnym cudem udaje im się w określonym stanie wykryć i ściśle odgraniczyć w »Cosmopolis«, będącej przedmiotem ich poszukiwań; ale ja myślę, że i oni mogliby się wiele nauczyć np. z tych kilku stronic »Początków Cywilizacyi«, w których stary nasz mistrz Fryderyk Engels, dając próbkę swej głębokiej wiedzy i swego tak zgrabnego stylu literackiego zarazem, za pomocą szeroko pojętej, naukowej a trafnej, lekkim jego zwykłym sarkazmem zaprawionej psychologii klasowej tłómaczy różnice w budowie, funkcyonowaniu i uczuciowości między rodziną francuską a niemiecką. Muszę tu zauważyć, że przystępując do tego rodzaju lekcyi wstępnych, będę naturalnie literaturę socyologiczną marxistyczną w ogólnych zarysach uważał za znaną. W kilku też tylko słowach przypomnę źródła poglądów szkoły marxowskiej na początki rodziny, poglądów, które np. spopularyzowane zostały przez Bebla; mamy tu Bachofena, Mac Lennana, Morgana, w końcu Fr. Engelsa, który prace tamtych wprowadza w obieg. — W ostatniem wydaniu swej książki Engels zwraca baczną uwagę na epokowe prace Maksyma Kowalewskiego, jak również na prace Letourneau i — bardziej biologiczne — Espinasa. Paweł Lafargue' idzie po śladach Engelsa i Kowalewskiego; lecz jego książka, którą niżej cytujemy, zajmuje

się dziejami rodziny tylko o tyle, o ile jest to potrzebne dla uzupełnienia obrazu rozwoju własności.

Karol Marx powiedział, że forma produkcyi określa w ogólności wszelkie objawy życia społecznego. Engels wyznawał to samo przekonanie. Całą swą działalność naukową poświęcili oni krytycznemu badaniu społeczeństw współczesnych; ono nasunęło im ten pogląd, na społeczeństwach współczesnych łatwo go też zawsze było sprawdzić. Zarówno jednak, jak wszyscy wielcy reformatorzy, jak Jan Jakób Rousseau i Karol Fourier, na których w znacznej części i oni się kształcili, skierowywali oni swój wzrok również w stronę początków ludzkości, ku formom pierwotnym, które to różniąc się głęboko od dzisiejszego ustroju, a zarazem jednak będąc rzeczywistością historyczną, obracają w niwecz zarozumiałe pretensye teraźniejszości do bytu niezmiennego i absolutnego. Z radością spotkali oni wieść o pracach Morgana. Marx przed śmiercią zdążył tylko zaopatrzyć je w swoje przypisy; korzystając z tych przypisów, Engels wyłożył, dopełnił i przystosował myśli Morgana do »materyalistycznego pojmowania dziejów«. Jednocześnie jednak trudność wytłómaczenia rozwoju rodziny sprawiła, że samo »materyalistyczne pojmowanie« przystosowało się do tych nowych odkryć; przystosowanie to odbyło się nawet dziwnie gładko, a tę jego formę tłómaczą w znacznym stopniu studya przyrodnicze, którym się Engels z takiem zamiłowaniem oddawał. W przedmowie do »Początków własności, rodziny i państwa« znajdujemy tylokrotnie cytowany ustęp: »Podług materyalistycznego pojmowania dziejów głównym czynnikiem historyi jest produkcya i reprodukcya *samego życia;* dwa są rodzaje tej produkcyi i reprodukcyi: z jednej strony wytwarzanie środków do życia i narzędzi, z drugiej *wytwarzanie samych ludzi, utrwalanie gatunku*. Instytucye społeczne w danej epoce i kraju zależą od tych obydwóch rodzajów produkcyi: od stopnia rozwoju pracy i rodziny. Im mniej są rozwinięte praca i w związku z nią bogactwo społeczne, tembardziej przeważają w układzie spo-

łecznym węzły rodzinne«. — W ten sposób monizm marxowskiej filozofii dziejowej został właściwie porzucony. Godzono się na istnienie bardzo długiego okresu początkowego, sięgającego aż do rozkładu komunizmu pierwotnego — (bo według Engelsa monogamia, ta oznaka tryumfu własności prywatnej, była zarazem pierwszą formą rodziny, mającą za podstawę warunki nie przyrodzone, a społeczne [1]) — okresu, w którym produkcya dóbr materyalnych nie stanowiła o ustroju społecznym, ale sama zależała od ewolucyi rodziny; ta była »czerwoną nicią«, pozwalającą się zoryentować w labiryncie dziejów społeczeństw pierwotnych, kłębek zaś tej nici rozwijał się pod wpływem *doboru naturalnego*, który dla ulepszenia gatunku pchał każde plemię od pierwotnego kazirodztwa do małżeństw grupami *(punalua)*, a od tego do rodziny dwuosobowej. Czynnik ekonomiczny wyłaniał się powoli, aż ostatecznie zdobył przewagę nad »czynnikiem rodzinnym« i pierwszeństwo w życiu społecznem. Doktorowi Pawłowi Weisengrünowi trzeba już było tylko wziąć piękny i głęboki ustęp z *Anti-Dühringa* o wyzwoleniu w przyszłości woli i myśli ludzkiej z pod ślepego jarzma anarchicznych sił wytwórczych, o sławnym »skoku ludzkości z krainy konieczności w krainę swobody«, i ustęp ten przesadnie wyinterpretować, żeby stworzyć odrazu teoryę trzech czynników określających, które wypierają się nawzajem stopniowo z biegiem czasu i zostają jeden po drugim zdetronizowane, zupełnie jak bogowie mitologiczni; — są to czynniki: rodowy, ekonomiczny i »umysłowy«, z których ostatni stanowi ponętę i urok najwyższy przyszłości. Karejew już w r. 1895, inni po nim, pochwycili ten trójpodział i poczęli go krytykować; i w ten sposób okazuje się, że sam stary Engels swą »produkcyą ludzi« pierwszy dał powód do głoszenia osławionego »kryzysu«, czy tam »rozkładu« marxizmu.

Jednak rana, zadana zdrowemu i mocnemu ciału monizmu

---

[1]) L. c. Ost. wyd. franç. str. 78.

ekonomicznego, jego zasadzie jedności, przez jednego z samych twórców tej teoryi, zabliźniać się zaczęła sama przez się. Henryk Cunow, marxista, już w r. 1894 rozpoczął leczenie jej swem dziełem o »Porządku pokrewieństwa u negrów australskich«; zaś w r. 1897, w artykule p. t. »Podstawy ekonomiczne matryarchatu«, drukowanym w *Neue Zeit* i w *Devenir Social*, poddał trafnej krytyce myśli, zawarte w przedmowie Engelsa. Jego zdaniem, Engels pomieszał pojęcie naturalnego sposobu rozmnażania się ludzi, co jedynie można rozumieć pod tym wyrazem »wytwarzania życia ludzkiego«, z formami organizacyi rodziny. Są to dwie rzeczy całkiem różne. Pierwsza jest zjawiskiem fizyologicznem i nie zmieniła się ani trochę od czasu, jak istnieje rodzaj ludzki, a zatem nie może być sprężyną jakiejkolwiek *ewolucyi*; co się zaś tyczy organizacyi rodziny, to jako rzecz nawskróś społeczna, zależała ona zawsze od wytwórczości materyalnej, od życia ekonomicznego. Dodajmy, że rzeczywiście sam tekst przedmowy Engelsa dostarcza nam oczywistych dowodów tego pomieszania pojęć; mówiąc na wstępie o »produkcyi i reprodukcyi życia«, pierwszy raz podstawia on na jej miejsce »węzły rodzinne«; następnie te węzły rodzinne utożsamia z ustrojem społecznym o wytwórczości skąpej, pozbawionym własności prywatnej, a więc i antagonizmów społecznych, czyli z pewnym jedynie rodzajem węzłów rodzinnych — z tymi mianowicie, które zachodziły w komunistyczno - matryarchalnych rodzinach ludów rolniczych i niektórych innych ludów na niższych stopniach rozwoju; — rozkład komunizmu pierwotnego rozrywa zarazem i te węzły rodzinne i wznosi na miejscu społeczeństwa rodowego państwo klasowe, oparte na zasadzie terytoryalnej, z czego wynika, że *instytucyę rodziny* (tu mamy drugie podstawienie i trzecie już znaczenie »czynnika rodzinnego«) ostatecznie zwycięża *instytucya własności*. Zaledwie się wierzy własnym oczom, spotykając u Engelsa, tego przenikliwego analityka społeczeństw klasowych, nagromadzenie na

jednej stronicy tylu pojęć do tego stopnia mglistych i nieścisłych, że aż »czynnik ekonomiczny« w ogólności zdaje się być utożsamiony z samą tylko »instytucyą własności prywatnej«. Lecz łatwo dziwić się ironicznie dziś po dwudziestu niemal latach nowych badań, powinniśmy się raczej starać wytłómaczyć sobie ten błąd tak potężnego umysłu. Zdaje mi się, że wytłómaczenie leży w samych źródłach, z których Engels czerpał: wina w tym wypadku spada na genialnego, lecz niemal obłąkanego w swym sentymentalizmie Bachofena — pokój niech będzie jego patrycyuszowskim cieniom! We wstępie do niemożliwie ciężkiego »Prawa Macierzystego« Bachofena jest tyle podniosłego piękna, że Engels, pomimo całego krytycyzmu, musiał uledz jego urokowi, tembardziej, że był do tego już poniekąd przygotowany przez odległy wpływ Rousseau'a, którego był wielbicielem. Wszak Bachofen, jak i Rousseau, wysławia utracony *stan natury;* Rousseau dopatruje się początku wszelkich klęsk ludzkości w zakończeniu *wieku złotego* przez pierwszy podział gruntów i w utracie pierwotnej niewinności ludzi równych, Bachofen zaś przypisuje swej »Zasadzie Macierzyństwa«, stanowiącej wówczas podstawę organizacyi społecznej, wszystkie cnoty *wieku srebrnego;* więc braterstwo, swobodę, łagodność obyczajów, jedność i harmonię całego życia, *zupełny brak wszelkich antagonizmów* — wszystkie dobrodziejstwa, które znikły z chwilą ustanowienia zasady ojcowskiej (i naturalnie *monogamicznej).* Zdawałoby się tu, że się czyta słynny ustęp z Morgana, cytowany i przyswojony przez Engelsa, o piękności społecznej dawnych *gentów.* Ale wszak Bachofen mówi jednocześnie, że ten ustrój matryarchalny był urzeczywistnieniem *wskazówki natury,* że był on podyktowany przez samą naturę, że był zgodny z prawem *życia naturalnego,* był »naturalizmem zorganizowanym«, że spowodował go bezpośrednio *fakt naturalnego rozradzania się,* naturalny stosunek dziecka do matki, brata do siostry, że jednem słowem »ulegał on we

wszystkiem prawom bytu przyrodzonego« [1]). Chyba indukcya, następstwo myśli między Bachofenem a Engelsem, są tu dość widoczne... Wprawdzie w znacznie trzeźwiejszym umyśle Engelsa, przesiąkniętym w dodatku darwinizmem, teorye filozofa genewskiego i filologa bazylejskiego uległy głębokiej i korzystnej zmianie: we wstępie do »Początków« można dostrzedz już nowe i zupełnie naukowe pojęcie, które z pomiędzy uczniów najdokładniej sformułują i rozwiną Mehring, Lafargue i Beltow — pojęcie dwóch środowisk człowieka: *naturalnego i sztucznego,* i ich kolejnego i połączonego działania na rozwój społeczny. Wrócimy do tego jeszcze przy końcu niniejszego wykładu; na razie, aby zamknąć już nawias, zaznaczę jeszcze, że źródła wycisnęły jednak głębokie piętno, skoro Lafargue jeszcze mówi z całem przekonaniem, że komunizm pierwotny był wytworem naturalnego środowiska samej natury, tymczasem zaś kapitalizm i jego plagi są sztucznym ludzkim wytworem [2])...

Artykuł Cunowa o »Ekonomicznych podstawach matryarchatu« jest ostatecznie tylko streszczeniem, z kilkoma małej wagi poprawkami, pewnej bardzo dobrej książki, której autor (sprawiedliwość nakazuje z kolei to zaznaczyć), posługiwał się, pomiędzy wielu innemi źródłami, i książką Cunowa o negrach australskich: mowa o książce Ernesta Grossego, profesora uniwersytetu fryburskiego w Bawaryi, pod tytułem »Formy rodziny i formy gospodarstwa« [3]). Autor bynajmniej nie jest marxistą, jego poglądy na rodzinę pierwotną i sama nawet metoda bardzo się różnią od Morganowskich, uznawanych wogóle przez szkołę marxowską, a które Grossemu wydają się przestarzałemi i naukowo nieumotywowanemi, — ale zasadniczą cechą jego dzieła jest to, że autor, choć stwier-

---

1) Por. »Mutterrecht«, str. XI, XVII, XVIII.

2) La Propriété, str. 333.

3) Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft, Fryburg-Lipsk, Mohr, 1896.

dza, że stan i rozwój rodziny są powiązane z całością cywilizacyi, i przyznaje, że współzależność bywa czasem tak skomplikowaną, iż trudno ją wykryć i udowodnić, broni jednak z rzadką i zupełną konsekwencyą stosowania determinizmu ekonomicznego do form rodziny, zarówno pierwotnych, jak późniejszych. Sposób zdobywania środków utrzymania jest dla niego nawet podstawą klasyfikacyi ludów, które dzieli na pięć kategoryi: łowców niższego i wyższego stopnia, pasterzy, rolników niższego i wyższego stopnia, oraz wykazuje w sposób zwięzły i bardzo jasny, cytując mnóstwo faktów na poparcie swego poglądu, że formy rodziny określają się przez powyższe formy gospodarstwa i zupełnie im odpowiadają. To stanowi wielką zasługę autora i nowość jego książki. Nie chcę przez to powiedzieć, że przed nim nikt nie zauważył i nie uznawał w większym lub mniejszym stopniu wpływu czynnika ekonomicznego na pierwotne formy rodziny. Nawet Bachofen, dla którego pojęcia religijne są przecie podstawowym czynnikiem, zaś formy życia społecznego jedynie ich następstwem i wyrazem, zdaje się mglisto odczuwać współzależność między matryarchatem i rolnictwem, skoro przypisuje kobiecie, obok wzniosłych cnót wieszczki i kapłanki, ową πρακτική ἀρετή, »cnotę praktyczności«, która czyni z niej mistrzynię w ozdabianiu życia materyalnego i w pracy około roli[1]). Jeżeli exogamia, będąca osią systemu Mac-Lennana, przyczynowo sprowadza się do pierwotnego zabijania dzieci płci żeńskiej, to czyż czynnik ekonomiczny, brak środków utrzymania, nie ukazuje się nam u samej podstawy tego systemu? Co się tyczy Morgana, to, jak wiadomo, dzieli on — a wraz z nim i Engels — rozwój ludzkości na okresy nie podług panujących form rodziny, ale podług narzędzi pracy i wogóle sposobów zdobywania bogactw; stwierdzają oni istnienie współzależności między pewną formą rodziny a pewnym stopniem tej ewolucyi, naprzykład między »rodziną dwuoso-

---

[1]) L. c. str. XVII, 2.

bnikową« a »barbarzyństwem«; powiem więcej: wystarcza na chwilę zestawić odnośne ustępy, żeby się przekonać, że nawet powyższa klasyfikacya Grossego wyraża w ogólnych zarysach to samo, co szczeble ewolucyi Morgana. Różnica polega na tem, że Grosse właśnie zaznacza, że nie chciał wcale budować drabiny ewolucyjnej, bo choć jego pierwsza i piąta kategorya rzeczywiście odpowiadają początkowemu i ostatniemu okresom rozwoju społeczeństw, to jednak trzy pozostałe nie koniecznie muszą po sobie następować w chronologicznym porządku; stosunek wyższości między jedną a drugą przesuwa się i zależy od różnych warunków, w pierwszej linii od ilości, a nie od jakości posiadanych przez dany lud bogactw. Możnaby dalej jeszcze wymienić nazwiska takie, jak Lafargue'a, Letourneau, Starckego, Siebera i wielu innych, a przedewszystkiem dwóch wielkich uczonych, z których jeden streszcza w sobie i uzupełnia cały rozwój etnologii, drugi — prawa porównawczego: Lipperta i Kowalewskiego. Obydwaj w gruncie rzeczy sprowadzają wszystko do czynnika ekonomicznego, choć ich terminologia różni się od terminologii materyalizmu ekonomicznego; ale to chyba jeden powód więcej do zdziwienia, że Grosse nie cytuje ich ani razu. Da się to chyba w pewnej mierze wytłómaczyć tą okolicznością, że, jak to zresztą niżej zobaczymy, studya Lipperta nad rodziną dotyczą wcześniejszego okresu, niż ten, od którego rozpoczyna Grosse, Kowalewski zaś odwrotnie — zaczyna swój wykład mniej więcej od punktu, na którym się Grosse zatrzymuje. — Wogóle, można prawie powiedzieć, posługując się terminami prof. Posady, że ogólny prąd nauki o rodzinie zmierza od pewnego czasu ku zastąpieniu wyjaśnień, opartych na pokrewieństwie, wyjaśnieniami, wysnutemi ze współżycia (symbiozy), czyli zrzeszenia się w celu obrony własnej i eksploatacyi natury. Prawdziwą jednak wartość i znaczenie książki Grossego stanowi fakt, że autor po raz pierwszy postawił sobie za systematyczne zadanie wytłómaczyć monoekonomicznie ewolucyę rodziny, i że, biorąc na ogół, udało

mu się to wcale dobrze. W dalszym ciągu przypatrzymy się jej tedy bliżej.

Łowcy niższego stopnia, od których Grosse zaczyna, są plemionami najmniej cywilizowanemi z pomiędzy tych, które faktycznie obserwowano; są to Buszmeni, Weddowie na Cejlonie, Andamańczycy, Kubusowie na Sumatrze, Aetowie na Filipinach, mieszkańcy Ziemi Ognistej, Botokudowie, wszyscy australczycy, wreszcie Eskimosi, którzy o wiele przewyższają wszystkie plemiona tej kategoryi. Termin »łowiectwo« obejmuje tu sobą również zbieranie (korzonków, ślimaków i t. d.) oraz rybołówstwo. Plemiona te znają już narzędzia i broń, znany im jest też podział pracy między mężczyznami, którzy przeważnie polują, a kobietami, zbierającemi korzonki i owoce. Skutkiem nadzwyczaj małej produkcyjności tego sposobu wytwarzania, hordy ich są bardzo nieliczne i muszą ciągle wędrować z miejsca na miejsce; jeżeli istnieje jakaś łączność między hordami, to wyraża się ona tylko w rzadkich zebraniach o charakterze religijnym, we wspólnem władaniu pewnem terytoryum, z którego bogactw innym hordom korzystać nie wolno, i w obowiązku wzajemnej pomocy w obronie i napaści.

Majątek ruchomy ogranicza się do sprzętów pierwszej potrzeby i w ilości tylko ściśle niezbędnej; inne obciążałyby niepotrzebnie ramiona koczownika, który zresztą cierpi chroniczny głód i nie miałby dość sił na ich wytworzenie. Niema tedy żadnej różnicy majątkowej między członkami jednej hordy: wszyscy są równi w swem ubóstwie. Prawie wcale niema wodzów, a jeśli są, to z władzą bardzo ograniczoną. Religia polega na pewnym kulcie zmarłych, wynikającym ze strachu przed nimi. Na tym stopniu, najniższym z tych, które w rzeczywistości obserwowano, nigdzie nie znaleziono kazirodztwa, stosunków płciowych bez żadnych prawideł, a tem mniej jakiejkolwiekbądź wyższości po stronie kobiety. Przeciwnie mężczyzna, jako silniejszy z natury, a pełniący przytem, jako łowca, ważniejszą czynność ekonomiczną — pa-

nuje wszechwładnie nad kobietą i zwykle ją maltretuje. Jest ona jego sługą, jego zwierzęciem, i zachowuje on ją wyłącznie dla siebie, albo też ustępuje jej cudzoziemcowi, bratu, komukolwiek chcę — nie pytając jej wcale o zdanie. Kobieta jest jego własnością, ponieważ on ją zdobył albo drogą wymiany, albo też za usługi, oddane jej ojcu lub poprzedniemu właścicielowi; rozporządza on również swemi córkami i synami, dopóki są młodzi i słabsi od niego, sprzedaje ich lub zabija stosownie do upodobania. Jeżeli bierze kobietę, to nie tyle dla zadowolenia potrzeby miłości: często stosunki płciowe są dozwolone przed małżeństwem, zresztą żonaty brat nie odmówiłby młodszemu przystępu do swej żony. Małżeństwo od początku swego istnienia ma na celu zaspokojenie potrzeby ekonomicznej; w Australii mężczyzna dorosły, polujący już na własną rękę, potrzebuje koniecznie kobiety do przenoszenia sprzętów szałasu. Już na tym stopniu rozwoju spotykamy zakaz stosunków płciowych między krewnymi. W Australii dzieli się horda według wieku na trzy grupy: starym nie wolno się łączyć z dorosłymi, tym zaś z zupełnie młodymi, wewnątrz zaś każdej z tych grup absolutnie jest wzbronione łączenie się ludzi, używających jednego *totemu*, to znaczy pochodzących od jednej matki. Pokrewieństwo macierzyste na tym stopniu miało takie jedynie znaczenie.

Dzięki niezwykłej obfitości zwierzyny i ryb, umożliwiającej daleko wyższy poziom kultury, następnego stopnia dosięgły niektóre plemiona amerykańskie i północno-azyatyckie: mieszkańcy wybrzeży wielkich jezior lub Oceanu, od Kalifornii do Alaski, oraz mieszkańcy Kamczatki. W Ameryce plemiona tej kategoryi dosięgają (lecz nie przewyższają nigdy) liczby 10.000 członków; wsie liczą czasem po 600 mieszkańców. Mężczyźni w dalszym ciągu zajmują się tam myśliwstwem i rybołówstwem, prócz tego jednak już wyrabiają narzędzia (są nawet czasem między nimi rzemieślnicy wyspe-

cyalizowani), budują domy i łodzie; kobiety zbierają jeszcze korzonki i skorupiaki, a zarazem gotują jedzenie, pilnują domu i dzieci i wyrabiają ubranie, ozdoby i maty. Majątek ruchomy, wypływający z pracy indywidualnej, a przeto stanowiący własność osobistą, ma już tu takie znaczenie, że wymiana zaczyna się rozwijać i nawet zjawia się pieniądz (w postaci muszli lub mat), co sprowadza w rezultacie znaczne różnice majątkowe. Jednocześnie wzmacnia się znacznie władza wodza, bywa ona często dziedziczną, następca jednak musi być równie bogaty, jak przodek, bo jeżeli znajdzie się ktoś, odeń bogatszy, to nieraz sam zajmuje miejsce dziedzicznie »uprawnionego«. Wogóle biorąc, forma rodziny pozostaje tu ta sama, co na poprzednim stopniu cywilizacyjnym; mężczyzna w dalszym ciągu pełni podstawową funkcyę ekonomiczno-społeczną i zachowuje dawną przewagę siły; małżeństwo kupne rozpowszechnia się i ustala; kupujący zaś, jako taki, nadal jest właścicielem i panem kobiety, której niewierność karze nieraz śmiercią. Lecz zaszłe zmiany ekonomiczne powodują dwie nader ważne zmiany w życiu rodzinnem: z jednej strony, skutkiem zwiększenia wydajności pracy, ludność wzrasta i skupia się, dzieci pozostają przy rodzicach, tworzy się ród, powstają duże wspólne mieszkania. Ojciec jest w nich panem; syn, żeniąc się, sprowadza żonę do domu rodzicielskiego. Lecz oto druga zmiana, która jest rezultatem nierówności rodzin pod względem bogactw i znaczenia; zdarza się, że żeniący się mężczyzna nie może zapłacić żądanej za przyszłą żonę ceny. Wtedy albo płaci on tylko część należności i pozostaje dłużnikiem rodziny swej żony, która w ten sposób zyskuje pewne prawo dozoru i opieki nad córką i nawet nad jej dziećmi i groźbą odebrania żony ogranicza władzę męża, polepszając tem samem położenie kobiety; albo też przyszły mąż idzie służyć w rodzinie swej żony, najczęściej zostaje u niej na zawsze i znajduje się w zależności od swego teścia, jak naprzykład u Ilalmenów Kamczatki, dzisiaj już wygasłych. Ale nawet w takich wypadkach mężowie córek i ich

dzieci słuchają ojca, a nie matki rodziny; może więc istnieć genealogia i porządek spadkobrania macierzyste — bez matryarchatu we właściwem tego słowa znaczeniu. Najczęściej jednak rody są ojcowskie, węzły pokrewieństwa po matce nie wytwarzają wspólności życia i wytwarzania, a tylko są podstawą wspólności *totemu*, która zobowiązuje do wzajemnej zemsty rodowej, a zakazuje wojować oraz (i to pozostaje najważniejszą rolą pokrewieństwa macierzystego) — żenić się między sobą.

U pasterzy wszystkich, bez względu na bardzo różne stopnie ich kultury, jak naprzykład u Turkomanów, Kirgizów, Mongołów, Tybetańczyków, Jakutów, Samojedów, Tunguzów, Czukczów, Todów Indyi południowych, Lapończyków, Arabów, Kafrów, Hotentotów, chociaż władza mężczyzny bywa czasem ograniczona z analogicznych powodów — z powodu bogactwa lub potęgi rodziny żoninej — zdarza się to jednak znacznie rzadziej, a zwykle mężczyzna jest panem bezwzględnym, patryarchą w całem tego słowa znaczeniu.

Dzieje się tak dlatego, że hodowla zwierząt domowych ma swój początek w myśliwstwie i że skutkiem tego stada są, po pierwsze, własnością prywatną, jako pierwotnie zdobyte orężem jednostek, — po wtóre zaś są one wyłącznie własnością mężczyzn, którzy prawie zawsze surowo wzbraniają kobietom przystępu nawet do obozowiska i obór bydła. W porównaniu z tem, czego dostarcza hodowla bydła i rzemiosło wojenne, zajęcie kobiety wewnątrz i koło domu, jakkolwiek ciężkie, jest nic nie znaczącem; stąd ekonomiczna wyższość mężczyzny, nie mówiąc już o wyższości fizycznej, jest olbrzymia. Bydło wymaga bardzo mało starań, rozmnaża się ono samo i zwiększa bogactwo swego właściciela, który traci wszelkie przyzwyczajenie do pracy, tembardziej, że wszelkie wysiłki w celu zwalczania pewnych klęsk naturalnych, mogących go w jednej chwili uczynić nędzarzem, przy ówczesnym stanie wiedzy są zupełnie daremne. Stąd pochodzi bezczynność i fatalizm pasterza. Z drugiej strony stada potrze-

bują dużych bardzo i coraz nowych pastwisk; bezpośredniem tego następstwem, jest z jednej strony konieczność koczowania i dążność do ciągłego rozszerzania zajmowanych obszarów, co z czasem staje się jakby instynktem naturalnym u plemion pasterskich; z drugiej — niemożność tworzenia większych skupień, wzniesienia się ponad stopień tak zwanej »powiększonej rodziny«, złożonej z kilku pokoleń. Ród, prawie zawsze ojcowski, występuje razem do wojny, ma obowiązek vendetty, a niekiedy — egzogamii. Zważywszy wielką łatwość porywania stad, korzyść z niewolników w pilnowaniu stad, skłonność do zaborów terytoryalnych, o której właśnie mówiliśmy, staje się zrozumiałem, że wojna jest ulubionem zajęciem pasterzy; wojna zaś nadaje wielkie znaczenie naczelnym wodzom, umożliwia im czasem zakładanie, nietrwałych zresztą, samowładnych państw, oraz wogóle nadaje obyczajom cechę brutalności i gwałtowności, odbijającą się w życiu rodzinnem, w stosunku ojca do żony i do dzieci. Chciwi na bydło, stanowiące ich jedyne bogactwo, ojcowie sprzedają tedy swe córki bardzo drogo ich przyszłym mężom, i w ten sposób nabyta, kobieta jest już wobec swego pana jego rzeczą, niczem więcej; rodzina jej, z obawy odesłania córki i obowiązującego w takich wypadkach zwrotu ceny kupna, bardzo się mało nią opiekuje. Mężczyzna poślubia tyle kobiet, na ile mu starczą środki; bierze on też zbrojną ręką niewolnice; wierność żon, a przynajmniej pierwszej pomiędzy niemi, surowo jednak obowiązuje dla tych samych przyczyn religijnych, co i jej płodność: oto koniecznem jest istnienie potomków tej samej krwi dla składania obrzędowej czci przodkom. Głowa rodziny posiada tedy oprócz swej siły ekonomicznej, najwyższą władzę kapłana. Nic też dziwnego, że w większości wypadków, nawet matka jest niczem wobec niego; dziedziczy on ją zresztą, nawet w razie małoletniości, razem z całym majątkiem i z innemi kobietami, po śmierci ojca.

Lecz oto wreszcie rolnictwo przynosi odwet kobiety!

Niekoniecznie musi ono być poprzedzone okresem pasterstwa, wyłania się również czasem i wprost z wyższego stadyum łowieckiego; we wszystkich jednak wypadkach bierze swój początek w uprawie niewielkiej ilości roślin w okół domu i zarówno w tych skromnych początkach, jak też w dalszym swym rozwoju, jest ono dziedziną kobiety, dziedziną, w której czuje się ona u siebie, gdzie rządzi i rozkazuje. Oddziaływanie rolnictwa na życie społeczne jest głębokie i bardzo różne od działania innych rodzajów gospodarstwa. Przedewszystkiem czyni ludzi osiadłymi i silnie ich skupia; w charakterze produkcyi rolniczej leży, że o ile gruntów jest poddostatkiem, to dobrobyt gromady wzrasta z przybyciem każdego nowego pracującego członka. Wartość życiowa produktów rolnictwa o tyle przewyższa wartość sprzętów ruchomych, nie powstających z rolnictwa lub nie służących mu, że ziemia staje się niemal jedynem bogactwem, podobnie jak bydło w okresie pasterskim; ziemia w początkach rolnictwa musi być uprawiana nie inaczej, jak wspólnie, połączonemi siłami całej gromady, musi tedy stanowić wspólną własność. Tu już nie ciaśniejsza rodzina, ale cały ród stanowi prawdziwą wspólnotę: życiową, własnościową, wytwórczą. Ród posiada tedy niepodzielnie ziemię i wszystko, co z nią ma związek; często zajmuje on jeden duży dom, do którego przybywają wciąż przybudówki dla młodych par.

Zdarza się czasem, że dla lepszej uprawy ziemię dzielą między rodziny: w takich jednak wypadkach władza rodu pilnuje dobrej uprawy nadziałów pod groźbą ich utraty i wspomaga tych, którzy mimo woli i wysiłków wpadają w biedę. Zarząd rodu jest nawskróś demokratyczny: naczelnik wybieralny i odwołalny, jest pierwszym między równymi i nic nie robi bez zgody rady. Członkowie rodu są obowiązani do solidarności i wzajemnej zemsty za siebie w razie potrzeby; między sobą się nie żenią, ale często w tej samej osadzie zamieszkuje inny ród, z którym łączy ich umowa wzajemności małżeństw. Takie są mniej więcej ogólne cechy życia

społecznego znacznej liczby niższych plemion rolniczych; jakoto Huronów i Irokezów w Północnej Ameryce, Malajczyków, Samoańczyków, Dajaków w Azyi itd.

Otóż tu wszędzie ród jest macierzysty; i nietylko rodowód i następstwo wyprowadza się w prostej linii po matce, ale wogóle kobiety są tu ogromnie szanowane, biorą udział w rządach rodu, a czasami wyjątkowo panują i dowodzą nawet na polu bitwy. Zaślubiający opuszcza swój ród i wchodzi do rodu żony, nie przysługuje mu jednak ani prawo współwłasności ziemi, jej owoców i domu, ani prawo nad dziećmi.

Jednakowoż etnografia dowodzi, że większość niższych plemion rolniczych, przynajmniej w obecnym czasie, lub w chwili ich poznania, posiada ród *ojcowski*. W pewnej ilości wypadków ten patryarchalny ród rolniczy mógł się utworzyć, nie przechodząc nigdy przez fazę matryarchatu: mężczyźni bowiem nie zawsze i nie wszędzie usuwali się od uprawy roli; Cunow zauważa, że ich udział w uprawie roślin naokoło domu mógł być dość czynnym tam, gdzie rodzaj uprawy wymagał mało czasu, gdzie roboty rolne nie były rozłożone na cały rok, i gdzie wreszcie mężczyźni mogli mniej wydalać się *z domu dzięki bliskości gęsto zarybionych wód;* a w takich wypadkach brak jedynej zasady ekonomicznej do wytworzenia się matryarchatu. W większości wypadków jednak tradycye i przeżytki niezaprzeczone wykazują, że ród ojcowski powstał na ruinach matryarchatu; w niektórych wypadkach wyparł on go dopiero tylko częściowo i obydwa systemy istnieją jeden obok drugiego. W jaki sposób i dlaczego odbyło się to przejście? Pod wpływem czynnika bezpośrednio wynikającego z ekonomii: różnic w bogactwie i władzy. Mianowicie, Grosse widzi w łonie tych społeczeństw równościowych i komunistycznych trzy przyczyny różniczkowania się ludzi na biednych i bogatych: najpierw, jeżeli ma miejsce *podział ziemi rodowej między rodzinami w celu uprawy*, w takim razie prawie zawsze jest dozwolonem dobieranie *gruntów nieuprawnych* jeszcze wcale; ilość

tych nowych gruntów zależy od liczebności, sił i pilności członków każdej rodziny, a jako zdobyte jej pracą specyalną, stają się one własnością prywatną; następnie, wytwory przemysłu i nabytki handlu są również przywłaszczane prywatnie przez jednostki lub przez rodziny, które wzbogacają się niemi w różnym stopniu; wreszcie, najważniejszym czynnikiem rozkładu jest tu wojna, która działa w dwojaki sposób: różnica w łupach znosi wewnętrzną równość zwycięzców, a prócz tego podbój wytwarza społeczeństwa, złożone z dwóch klas niespokrewnionych: jedna bowiem ze stron wojujących zamieniona zostaje na klasę zależną, druga zaś staje się klasą panującą, poczytuje się za właścicielkę ziemi i żyje z pracy zwyciężonych. Mamy tedy nierówności społeczne; wiemy zaś, dalej, że charakterystyczną cechą rodu rolniczego jest chęć przyciągania jak najwięcej, a tracenia jak najmniejszej liczby ludzi, — co dochodzi do tego stopnia, u Huronów i Irokezów np., że mężczyzna nawet po ślubie nie porzuca całkowicie swego gentu, aby się przenieść do rodu swej żony, tylko dzieli swój czas między obydwa, stając się tym sposobem poprostu gościem swej żony. Ta chęć pozostania w swoim rodzie będzie tem większa u członków bogatszych i możnych rodów lub rodzin, że zechcą oni sami używać ich dostatków i że następnie zechcą je oni przekazać swym własnym dzieciom. Mężczyźni z takich rodów zamiast przechodzić do rodu żony, postarają się przeciągnąć żonę do swego; da się to zrobić, jeżeli zechcą oni dać w zamian równoznacznik siły ludzkiej, odbieranej drugiemu rodowi. W ten sposób powraca *małżeństwo przez kupno*, nieznane zupełnie w okresie matryarchatu, a wraz z niem powoli, i poddaństwo kobiety. Kobieta staje się własnością rodu mężowskiego; stąd też zupełnie naturalnie wynika dziedziczenie jej przez brata męża, co wytwarza zwyczaj znany powszechnie pod biblijną nazwą *lewiratu*. Rodowód po matce i matronymat długo się jeszcze utrzymują, ostatecznie jednak wypiera je zupełnie zwycięski patryarchat. Działanie nierów-

ności społecznych w tym procesie staje się oczywiste, kiedy się widzi, jak u pewnych plemion klasa wyższa, szlachta, wyróżnia się systemem pokrewieństwa w męskiej linii od gminu, zachowującego jeszcze system macierzysty.

Powyższe streszczenie pozwala sądzić, jak się Grossemu powiodło wykonanie przedsięwziętego przezeń planu i jak cennych argumentów dostarczył on monizmowi ekonomicznemu marksowskiej szkoły socyologicznej. Wprawdzie jednocześnie wyraża się on bardzo krytycznie o zwykłych teoryach tej szkoły, dotyczących rodziny pierwotnej, zupełnie odrzuca metodę hypotetyczną i odbudowującą, przez Morgana używaną, (choć sam się do niej ucieka, bo mówiąc na str. 140 o rodzinie u rolników »buduje — według własnego wyznania — ogólny obraz na zasadzie ułamkowych danych«); dalej znacznie ogranicza zakres panowania matryarchatu i chce go pozbawić owej świętej szaty pierwotności, w którą, zdaniem jego, niesłusznie matryarchat przystrojono. Lecz przedewszystkiem zauważmy, że dla nas właściwie kwestya ta nie ma pierwszorzędnego znaczenia. Chociaż Engels porównał odkrycie matryarchatu pod względem ważności z teoryą wartości w ekonomii politycznej, a ewolucyą — biologii, to jednak byt monizmu ekonomicznego, jako *pojmowania historyi*, a więc metody ujęcia, rozbioru i badania, nie jest związany z trwałością hypotezy Morgana-Engelsa, jak zresztą z żadnem innem wyjaśnieniem specyalnem, wyprowadzonem z danych na razie posiadanych, które mogą się przecież dopełniać i zmieniać. Więcej powiem: nawet dla pojmowania przyszłości, tak silnie w systemie marksowskim związanego z pojmowaniem przeszłości, nie jest to rzeczą wielkiej wagi, aby teorye kazirodztwa i pierwotnego matryarchatu ostały się krytyce naukowej. Prawda, że u Bebla, naprzykład, spotykamy morgano-marksowskie pojęcie cyklu rozwojowego, zastosowane już nietylko do stosunków ekonomicznych, ale i do stosunków rodzinnych, wskutek czego wolna miłość i równość płci, które są u niego cechami przyszłości, mają też być niejako odtwo-

rzeniem obyczajów gentów irokeskich; profesor Flach zaś, przeciwnik poglądów morgano-marksowskich zarówno na przyszłość jak na początki ludzkości, orzekł[1]), że zwolennicy tych teoryi dlatego sobie w takim stanie rozkładu wyobrażają pierwotną rodzinę, że pragną sami rozkładu rodziny i dążą do niego. Jeśli wyrazimy się ściślej: *rodziny teraźniejszej* — może to być słusznem; nie my z pewnością przeczyć będziemy istnieniu *apercepcyi klasowej* u uczonych, skoro np. Ranke ostrzegał przed nią historyków, jako przed przyczyną błędów przy badaniu źródeł. Apercepcya taka jest też bardzo widoczna u Grossego, który sam ułatwia nam jej odkrycie, spowiadając się przy końcu swej książki ze swych poglądów na praktyczne kwestye współczesne: radzi on np., w interesie *porządku społecznego*, powstrzymać postępowe osłabienie władzy ojcowskiej przez państwo; cóż więc dziwnego, że prawo macierzyste i kobiece u Italmenów traktuje sobie poprostu jako »pantoflarstwo« (*Pantoffelregiment*) i w dalszym ciągu nie chce wierzyć w jego istnienie? — Lecz nie zapominajmy, że zasadniczym przedmiotem *retrospekcyi* marksistycznej, że tezą, która w tej trylogii historyozoficznej, ma dać życie *syntezie*, jest komunizm pierwotny, względem którego prawo macierzyste jest objawem towarzyszącym, tak samo jak swobodna forma stosunków miłosnych i równouprawnienia płci są objawami, koniecznie towarzyszącymi komunizmowi przyszłości, który, jako sformułowanie ogólne celu dążeń, sam przez się wystarcza. Zresztą, czyż Grosse rzeczywiście zadaje morgano-marksowskiemu systemowi początków ludzkości tak ciężkie ciosy, jak mu się to wydaje? Sam on przyznaje, że na niższym stopniu rolnictwa, któremu odpowiada (z niewieloma wyjątkami) wspólnota matryarchalna, znajdowała się znaczna większość plemion w chwili odkrycia ich przez etnografię i że niewątpliwie przeszły przezeń ludy

---

[1]) W swych wykładach o prawie rodzinnem w szkole nauk politycznych w Paryżu. Lekcya wstępna 1897 r.

historycznego cyklu cywilizacyjnego: Grecy, Rzymianie, Germanowie, Celtowie, Słowianie, Chińczycy, Japończycy. Wykazuje on dalej, jak z pochodem cywilizacyi rozpada się gent ojcowski na »szersze rodziny« patryarchalne, łączące we wspólnem życiu po kilka pokoleń; — jak następnie na wyższym stopniu rolnictwa, to znaczy w okresie, kiedy rolnictwo przestaje być jedyną gałęzią wytwarzania, a rozwój przemysłu sprowadza ciągle wzrastający podział pracy, pod wpływem władzy centralnej spojenia rodzinne się rozluźniają i pozostaje w końcu jedynie rodzina w dzisiejszem tego słowa znaczeniu. Lecz tu Grosse powtarza tylko to, co przed nim już powiedzieli Engels, Kowalewski, Lafargue. Punktem ciężkości badań Morgana jest gent u irokezów, plemienia rolniczego niższego stopnia: tu też znajduje się punkt wyjścia całej morgano-marksowskiej teoryi rodziny. Kiedy Kowalewski zaraz we wstępie swego klasycznego »Obrazu początków«[1]) mówi, że »pierwotna rodzina składała się z całkowitej grupy jednostek tego samego nazwiska, pochodzących od jednej kobiety, zawierających małżeństwa na zasadzie egzogamii i posiadających żony wspólnie«, i w dalszym ciągu nazywa to *matryarchatem pierwotnym,* to widocznem jest z całego charakteru książki, że autor nie zstępuje na drabinie »początków« poniżej stadyum pierwotnego rolnictwa; Grosse zaś jedynie ostatniego punktu tego określenia nie uznaje, a i to w gruncie rzeczy sprowadza się do takiej lub innej interpretacyi niewątpliwie istniejących form. Co do przyczyn przekształcenia matryarchatu w patryarchat, to Kowalewski podaje jedną czysto ekonomiczną, o której Grosse wcale nie wspomina, mianowicie konieczność podziału danej grupy na kilka w miarę jej wzrostu, a to wskutek braku środków do życia; z podziału tego wynika opuszczenie gromady przez brata kobiety i stopniowe objęcie po nim władzy przez pozostają-

---

[1]) Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété. Stockholm 1890. — Str. 24.

cego przy żonie męża; lecz i Kowalewski zaznacza, że przekształcenie to staje się ostatecznie dokonanem dopiero z chwilą wytworzenia się własności prywatnej, tej podstawy wszelkich nierówności, bo dopiero wtedy i kobieta zostaje włączona do własności. Jest oczywiście różnica zdań i co do wielu innych drugorzędnych kwestyi, jak naprzykład, małżeństwa przez porwanie[1]), lecz na ogół biorąc, poczynając od stadyum, zwanego przez Grossego »szerszą rodziną«, przez Kowalewskiego — »wspólnotą rodzinną patryarchalną«, a przez Lafargue'a wreszcie »kolektywizmem krewniaczym«, aż do naszych czasów, — wszyscy trzej wymienieni pisarze rysują niemal jednakowy obraz rozwoju rodziny pod wpływem czynników ekonomicznych; tylko Kowalewskiemu trzeba przyznać między nimi stanowczo największą wiedzę i polot myśli. *Hausgenossenschaften, confraternitates, consorteriae, Pfunds, parçonneries, communautés taisibles, companias da Galicia, werfie, ogniszcza i pieczyszcza, zadrugi* południowych Słowian, opisane przez Bogisicza — wszystkie te wspólnoty rodzinne i domowe, identyczne pod temi różnorodnemi nazwami, wszystkie te »małe republiki, rządzone przez najstarszego i najbardziej zasługującego na zaufanie, związki współdzielcze, w których każdy ma określoną pracę i jednakowe prawo do używania wspólnego majątku« (jak je określa Kowalewski): za ich to pośrednictwem do progu, do wnętrza nawet umysłowości współczesnej doszedł tęsknoty godny obraz i moralne instynkty pierwotnej macierzysto-rodowej wspólnoty rolniczej.

Wróćmy jednak do kwestyi pierwszych początków. Możliwem jest, że szkoła matryarchalna, ulegając złudzeniu wywołanemu przez wielkie oddalenie, zbyt odległym czasom, zbyt niskiemu stopniowi ewolucyjnemu przypisała pewne instytucye i obyczaje, które w rzeczywistości należą do względnie wysokiego okresu rolnictwa barbarzyńskiego. Praca

[1]) Por. Kowalewski l. c. r. III i Grosse str. 105—7.

Grossego w tym względzie, tj. w kierunku zróżniczkowania przeszłości, branej dotychczas — jak każda mgławica — za jednolitą, oddaje wielkie usługi. Pozostaje jednak zapytać, czy mimo woli nie oddał on też pewnych usług, nie dostarczył kilku argumentów samemu matryarchalizmowi; a z drugiej strony, czy krytyka jego daje się zastosować do całości pojęcia matryarchatu pierwotnego? Tak naprzykład, czy trzeźwe badania Grossego nie dają przypadkiem podstawy nawet filologicznym snom na jawie Bachofena? Aby zrozumieć »ginekokracyę demetryjską«, mówi Bachofen, a z samego terminu wynika, że mowa tu o matryarchacie ludów *rolniczych*, »trzeba przypuścić istnienie okresu poprzedzającego, brutalniejszego, przenikniętego przeciwstawną zasadą życiową, którą zwalczywszy, mogła ginekokracya właśnie powstać». W ten sposób pewność historyczna istnienia prawa macierzystego pociąga za sobą niewątpliwość heteryzmu[1]). Lecz niektóre plemiona mogły i musiały zapewne przejść przed okresem rolniczym przez dwa poprzedzające stadya: pasterstwa i łowiectwa, ale łowiectwa umożebniającego już pewną zamożność. A w takim razie w kobietach, dążących do ustanowienia matryarchatu w miarę jak wzrastało znaczenie ich kobiecego rolnictwa, mogły obudzić się reminiscencye i tradycye prawa macierzystego, które — jakeśmy widzieli — zaczynało się już było ustanawiać w okresie myśliwstwa, te tradycye i wspomnienia musiały czynić ucisk, cierpiany od mężczyzn, tembardziej ohydnym i upokarzającym w oczach kobiet. Czyż w takich warunkach »amazonizm«, dzięki któremu według Bachofena »heteryzm« przerodził się w »demetryzm« jest tak dalece niemożliwym? Pod »heteryzmem«, jak wiadomo, Bachofen rozumie okres nieujętych w żadne prawa i wyuzdanych stosunków płciowych, w którym kobiety bywały nieraz tak wyczerpane skutkiem lubieżności mężczyzn, że w końcu, czując się zbeszczeszczonemi, zbuntowały się

---

[1]) Mutterrecht, str. XIX.

z orężem w ręku. Letourneau potwierdza ową brutalną lubieżność męską u niektórych dzikich ludów; naturalnie jednak takie tłomaczenie walki kobiet przeciwko mężczyznom nie jest jedynem i zasadniczem. Lippert odrzuca je, przynajmniej o ile chodzi o człowieka bardzo pierwotnego, zbliżonego do zwierzęcia, a to na zasadzie bardzo słusznych uwag, opartych na warunkach życia fizycznego; jednak i on przypuszcza, że w pewnych wypadkach, skutkiem długo uprawianego zabijania dzieci płci żeńskiej (a Grosse twierdzi, że polyandrya u Todów z tej właśnie powstała przyczyny), kobieta mogła być rzeczywiście przeciążona miłością...[1]) Dajmy zresztą pokój tym podrzędnym szczegółom. — Lippert daje nam bardzo pożyteczne dopełnienie Grossego, ponieważ za pomocą hypotez wprawdzie, lecz hypotez, opartych na olbrzymiej wiedzy i wymagającym zmyśle krytycznym, oświetla najdalsze początki, którymi Grosse umyślnie i świadomie wcale się nie zajmuje. Grosse zaczyna od niższego stopnia łowiectwa, okresu, w którym człowiek posiada już narzędzia i w którym między mężczyzną i kobietą istnieje podział pracy. Lippert zaś przenosi się do najdalej stojącego okresu pierwotnego, podobnego do »pierwotnego stopnia dzikości« u Morgana i Engelsa, o którym i oni obydwaj wiedzą, że jest czysto hypotetyczny, lecz rozumieją, że umysł zmuszony jest go przypuszczać. Otóż w owym okresie ludzie, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, żyją wyłącznie ze *zbieraniny* i prawdopodobnie w wielu wypadkach żyją na drzewach. Tu jeszcze niema różnic między mężczyzną a kobietą, jako wytwórcami, ponieważ kobieta przywiązuje sobie dziecko na plecach i nie gorzej od mężczyzny szuka korzonków, owoców i ślimaków. Pod względem ekonomicznym jedno jeszcze wcale nie potrzebuje drugiego; zaspakajają oni dorywczo swe pragnienia płciowe, ale nie tworzą związków rodzinnych. Rodzina — horda wytwarza się naturalną drogą wokoło ko-

---

[1]) Kulturgeschichte der Menschheit t. I, str. 88—9, 75.

biety-matki; dziecko bowiem jest z nią daleko dłużej związane ścisłym węzłem zależności, niż na późniejszych stopniach rozwoju. W braku innego pożywienia możliwego dla dziecka, karmi się ono jak najdłużej piersią. W ciepłym klimacie, gdzie przypuszczalnie musiały się znajdować miejsca zamieszkania pierwszych ludzi, bardzo niewiele upływa czasu między odstawieniem dziecka od piersi, a takim stopniem względnego rozwoju i niezależności, który mu pozwala szukać na swoją rękę korzonków, owoców i ślimaków; pod tym względem ówczesny człowiek podobny jest jeszcze do zwierzęcia. Nie upływa znowu dziesięć lat od tej chwili, a dziecko płci żeńskiej samo zostaje z kolei matką; i w ten sposób z czasem kilka pokoleń skupia się koło jednej pramatki, posiadającej największe doświadczenie życiowe. W okresie tego *pierwszego matryarchatu*, który Lippert ściśle odróżnia od *matryarchatu drugiego*, powstającego znacznie później, kiedy mężczyzna zostaje zmuszony pracować na utrzymanie rodziny rządzonej przez kobietę, trzeba koniecznie przypuścić istnienie kazirodztwa; powoli może się tam wytwarzać podział na kategorye według wieku. — Lecz wynalezienie pierwszych narzędzi, pierwszej broni wywołuje prawdziwą rewolucyę. Myśliwstwo staje się możliwem — ale tylko dla mężczyzny; kobiecie dziecko przeszkadza się niem zajmować. Mężczyzna za to zaczyna jej teraz potrzebować do przenoszenia swoich skromnych ruchomości, musi więc tem samem pracować na utrzymanie jej i dzieci. Od samego zatem początku małżeństwo jest spółką, podyktowaną przez potrzeby ekonomiczne. Trudniąc się myśliwstwem, mężczyzna staje się wreszcie stopniowo fizycznie silniejszym od kobiety i w ten sposób ma już możność zostania jej panem[1]).

Lippert doprowadza nas tedy do progu rzeczywiście obserwowanych stanów ludzkości, i przekazuje ich badaczom, w liczbie ich Grossemu, kardynalny fakt, fakt który wchodzi jako

---

[1]) L. c. str. 64—79.

czynnik do wszystkich ich teoryi, streszcza poprzedzającą ewolucyę, a przez Lipperta zaopatrzony zostaje w objaśnienie ekonomiczne: a mianowicie fakt wyższości fizycznej mężczyzny nad kobietą. Grosse operuje w swych tłomaczeniach innym jeszcze faktem nie ekonomicznym, nie próbując również sprowadzić go do źródeł ekonomicznych: wyobrażeniami religijnemi człowieka pierwotnego. Wielką zasługę Lipperta stanowi też z powodzeniem przedsięwzięta próba sprowadzenia wyobrażeń religijnych pierwotnego człowieka do jedynej podstawy wszelkiej czynności ludzkiej: »troski o życie« (*Lebensfürsorge*). Jest to jednak przedmiot bardzo obszerny i ważny, zasługujący na oddzielne traktowanie. Zapewne jednak czytelnik zauważył sam i spodziewa się omówienia tego, że Grosse zaraz na wstępie wprowadza jeszcze inny czynnik nieekonomiczny, a wielkiej wagi: zakaz zawierania małżeństw między krewnymi w linii matczynej. Czemże jest ten *zakaz matronymiczny?* i jakie ma monizm ekonomiczny zająć wobec niego stanowisko?

Muszę tu przedewszystkiem zauważyć, zgodnie z Kautskym, że »monizm ekonomiczny«, albo jak się wyraża Kautsky: »materyalistyczne pojmowanie dziejów«, bynajmniej nie oznacza chęci sprowadzenia *wszystkiego* w życiu społecznem do czynnika ekonomicznego, tj. do przystosowywania się społeczeństwa do swych narzędzi produkcyi. Kto tylko czytał socyologów tej szkoły, wie, że tłomaczą oni w ostatniej instancyi za pomocą tego czynnika to tylko, co jest właściwie społecznem, co spowodowane jest przez fakt zrzeszenia się ludzi i ulega zmianom z biegiem czasu. Oczywistem jest, że reszta, stanowiąca stały albo niemal stały żywioł w historyi ludzkości, pochodzi od dwóch innych, niespołecznych czynników: od natury czyli *środowiska naturalnego* (klimat, grunt, flora, fauna) i od *organizmu ludzkiego*, takiego, jakim on jest po wyjściu ze stanu zwierzęcości. Dopóki człowiek nie posiada narzędzi, życie jego pozostaje w zupełnej zależności od środowiska naturalnego; narzędzia stwarzają *sztuczne śro-*

dowisko społeczne, środowisko ochronne, zmieniające wpływy środowiska naturalnego, które dosięgają człowieka już tylko po przez całokształt narzędzi i społeczeństwa.

Zarówno w historyi muzyki lub filozofii, jak w historyi rodziny tu naszkicowanej łatwo się da wyróżnić to, co pochodzi od środowiska naturalnego, od organizmu ludzkiego i od ich zetknięcia się, bez żadnego udziału społeczeństwa, przynajmniej na początku: tam — zmysły, formy, barwy, procesy naturalne, pewne formy myślenia; tu — rośliny, ryby, zwierzęta, materyały na narzędzia z jednej strony, z drugiej — płciowość, brzemienność, rodzenie. — Gdyby więc zakaz matronymiczny zawierania małżeństw mógł być wytłomaczony jako wynik jednej z tych przyczyn, to nie byłoby to bynajmniej naruszeniem monizmu ekonomicznego. W rzeczy samej być może, że po części da się on do takich przyczyn sprowadzić, być może naprzykład, że obserwacya pewnych procesów fizyologicznych, jak przypuszcza Lippert, natchnęła ludzi pierwotnych tą myślą, że tylko dzieci jednej matki są jednej *krwi*. Oczywistem jest jednak, że jest to tylko jedna z części, i to zupełnie podrzędna, w budowie tej tak despotycznej egzogamii. Czy analiza pozostałych wykaże też istnienie w nich materyałów pozaspołecznych tylko, czysto kosmicznych i biologicznych?

Tak się zdawało Engelsowi, który próbował tego dowieść za Morganem. Wzrastający postęp zakazów małżeńskich przypisał on działaniu doboru naturalnego; ponieważ związki między niekrewnymi dawały silniejsze i zdrowsze potomstwo, tedy narody lub plemiona, przestrzegające ów zakaz, odnosiły zwycięstwo w walce o byt i same tylko pozostawały przy życiu. Doskonalenie się gatunku oto właściwe znaczenie jego słów: »produkcya ludzi«, gdy ją pozbawimy mglistej formy, mającej na celu analogię z pojęciem wytwarzania bogactw. Lippert odrzuca to tłomaczenie, słuszną robiąc uwagę,[1] że w każdym razie wcale ono nie tłomaczy, w jaki sposób plemię wpadło pierwszy raz na tak skompli-

kowany pomysł?[1]). Grosse wprawdzie zaznacza, że w późniejszych czasach egzogamia utwierdza się i rozpowszechnia skutkiem dążenia rodu rolniczego do przyciągania nowych członków z poza siebie; ale co się tyczy samego pochodzenia owego wstrętu do małżeństw pokrewnych u ludów pierwotnych, to wraz z Cunowem przypuszcza on, że nigdy się nie da to zjawisko całkowicie wyjaśnić, skłania się zaś do tej samej hypotezy morgano-marksowskiej, nadając jej cokolwiek odmienną formę: ludzie zauważyć mieli mianowicie, że dzieci bliskich krewnych — ojca i córki, matki i syna, brata i siostry, były źle zbudowane, słabe, i stopniowo pod wpływem pierwotnej jednostronnej logiki, przez analogię rozciągnięto zakaz i na dalszych krewnych[2]). Wyjaśnienia te są nadzwyczaj słabe. Pozostawiając już zupełnie na boku zarzut Peschela, według Grossego zbyt niepochlebny dla dzikich, mianowicie, że dzicy nie są zdolni do podobnych obserwacyi i podobnych rozumowań, zupełnie nie jest dowiędzionem, żeby dzieci nawet bliskich krewnych, o ile ci są zdrowi, były słabsze i chorowitsze od innych. A w dodatku, jak sobie w takich warunkach wytłómaczyć ten fakt, że zakaz dotyczy właśnie krewnych po matce, a niezawsze po ojcu, skoro przecież zarówno Grosse, jak i Cunow twierdzą, że ojcowstwo w większości wypadków jest zupełnie pewne i równie łatwo daje się skonstatować, jak macierzyństwo?

Znajdujemy się tedy w obliczu jednego z tych trudnych a krępujących, bo bardzo ważnych zagadnień, które same narzucają się uwadze i męczą ją nieprzezwyciężonemi trudnościami; jednej z tych luk w łańcuchu faktów, nad któremi tak często rozpacza badacz przeszłości, jednej z tych sieci współzależności, której nici gdzieś się na zawsze zgubiły.

Nie przedsiębiorę oczywiście, szczególniej w tej chwili, rozwiązania tego zagadnienia. Uważam za możliwe wyrazić

---

[1]) L. c. str. 87.
[2]) Str. 61.

to jedynie przekonanie, czy może lepiej przypuszczenie, że chyba niemożliwem jest, aby obyczaj, aby instytucya społeczna tej wagi nie pozostawała w związku z dążeniem zasadniczem do zachowania bytu społeczeństwa, z jakąś potrzebą organizacyi, produkcyi albo obrony; i żeby ta instytucya, stanowiąca już widocznie przeżytek przeszłości na pierwszym zaobserwowanym stopniu cywilizacyi, nie pozostawała w związku z tym »pierwszym matryarchatem« pra-hordy, przypuszczanym przez Lipperta. Może możnaby było zestawić powyższe uwagi z hypotezami Engelsa, dotyczącemi zaobserwowanego u niektórych zwierząt antagonizmu między pociągiem płciowym, odosobniającym parę zwierząt, a skupieniem się pod naciskiem potrzeb życiowych, oraz sposobu, w jaki gromady, zawierające kilku młodych samców, mogły się wytworzyć i istnieć pomimo prawdopodobnej zwierzęcej zazdrości człowieka pierwotnego[1])? Engels mianowicie przypuszcza, za wskazówkami Espinasa, że na to, aby utworzyć hordę, samcy ci musieli się wyrzec zazdrości i zaprowadzić wspólność kobiet. Lecz utworzenie się pierwotnej hordy przez samorodne grupowanie się dzieci wokoło matki, a nie przez łączenie poprzednio istniejących rodzin, inaczej mówiąc — hypoteza Lipperta, wydaje się daleko krytyczniejszą i słuszniejszą. Zazdrość, spory o kobiety mogły się zjawić między mężczyznami tej samej właśnie hordy; jednocześnie zaś wskutek braku środków utrzymania, nadejść mogła chwila rozpadnięcia się hordy na dwie lub kilka, z których każda poszła za swą matką... Otóż przychodzi mi tu na myśl następujące zdanie Lorii, na potwierdzenie którego powołuje się on na powagę Siebera: »Przejście od pierwotnego kazirodztwa do rodziny macierzystej, tej pierwszej formy łącznika rodzinnego, jest jedynie wynikiem wzrostu ludności i ciągłej potrzeby zwiększania produkcyi środków do życia za pomocą pracy łącznej i zorganizowanej. Konieczność utworzenia niedosko-

---

[1]) Początki cywilizacyi wyd. franc. 1893 r., r. II, str. 25—6.

nałego choćby związku pracy nasuwa barbarzyńskiemu geniuszowi pierwszych ludzi myśl połączenia mieszkańców w odrębne grupy, utworzone i ograniczone zakazem żenienia się między sobą i zobowiązaniem kobiet każdej grupy do szukania sobie mężów w grupie obcej«...[1]) Odejmijmy tej myśli jej górnolotną formę, którą tak lubi Loria, a być może, pomimo jej mglistości, dostrzeżemy w jej głębi pewną prawdę: mianowicie, że na to, aby módz tak ściśle zespolić się w celu wytwarzania i obrony, jak tego wymagały warunki ich życia — hordy macierzyste, powstające z podziału pierwszej hordy, czuły się zmuszonemi wykluczyć ze swego łona wszelkie współubieganie się płciowe, czyniąc dzieci jednej matki nawzajem nietykalnemi dla siebie... Pamiętajmy, że hordy macierzyste, powstałe przypuszczalnie z podziału prahordy, utrzymywały jednak pewne stosunki między sobą, co pozwalało członkom ich szukać sobie małżonków w innej lub innych; a nie zapominajmy też, że obowiązek wzajemnej obrony i zemsty spoczywa długo jeszcze na tych jedynie, których łączy nakaz egzogamii!

Lecz tu się zatrzymuję. Nie jeden pomyśli, że i tak już za daleko zaszedłem w hypotezach. Jakkolwiekbądź, nie martwi mnie wcale konieczność zakończenia niniejszej lekcyi otwartem wyznaniem, że oto leży przed monizmem ekonomicznym tak trudne, a nierozwiązane jeszcze pytanie. Pozwala mi ono bowiem wyraźnie i głośno oświadczyć na wstępie kursu, że nic nie jest bardziej sprzeczne z duchem tej szkoły socyologicznej, niż zasłanianie się, od widoku przepaści otwierających się nowych zagadnień, kusemi połami płaszcza dogmatycznego; że przeciwnie, z całego jej ducha wypływa obowiązek spojrzenia nowemu niewiadomemu prosto w oczy i zabrania się do budowy mostu nad przepaścią z całą cierpliwością, wytrwałością i ufnością tego, kto ma w ręku mocne, pewne i giętkie narzędzie — metodę!

---

[1]) Les bases économiques de la constitution politique, str. 94.

Źródło zakazów małżeńskich.

(Hypoteza).

I.

Nauka o rodzinie w ciągu ostatnich lat czterdziestu — od wyjścia »Prawa macierzystego« Bachofena w r. 1861 — zrobiła olbrzymie postępy. Zapoznanie się z formami pożycia między dwoma płciami i między rodzicami a dziećmi, oraz ze stosunkiem tych form do form życia społecznego wogóle u ludów, nieobjętych cywilizacyą europejską, czy to za pośrednictwem świadectw podróżników i kompilatorów starożytnych (co było właśnie zasługą Bachofena), czy też obserwacyi podróżników i misyonarzy nowożytnych, otworzyło oczy uczonym na liczne zjawiska z życia przeszłego i współczesnego narodów europejskich, które poprzednio, jako sprzeczne z panującem pojęciem rodziny patryarchalnej, uważano w najlepszym razie za jakieś zboczenia, wynikające z ciemnoty ludu, albo też częściej zupełnie ich nie dostrzegano. Zestawienie tych faktów osłabiło wiarę w pierwotność formy rodziny, którą znała historya świata i prawo rzymskie, dwa przez tyle wieków jedyne źródła myśli naukowej europejskiej. Dzięki nowym metodom, pod wpływem nowych źródeł i ogólnego prądu krytyki urządzeń i wierzeń istniejących, o którego znaczeniu nigdy zapominać nie należy, nauka postawiła twierdzenia lub przypuszczenia co do stanów ludzkości, kiedy matka, nie ojciec, była główną osobą w rodzinie, opiekunką dzieci i imionodawczynią, kiedy połączenie się mężczyzny i kobiety nie było trwałem, ani ich wzajemne prawo do siebie wyłącznem, kiedy ograniczenia związków małżeńskich, o ile istniały, miały zupełnie odmienny zakres i charakter, kiedy gwałt nad kobietą był warunkiem prawnego małżeń-

stwa i wszystkie pojęcia o etyce płciowej i rodzinnej były wprost sprzeczne lub raczej niewspółmierne z naszemi, kiedy wreszcie rodzina, względnie ród, była całem społeczeństwem i pełniła wszystkie jego funkcye względem jednostki. Odkrycia te pozwoliły zrozumieć cały szereg instytucyi zwyczajowych i nawet prawnych, których dawniej zupełnie nie pojmowano; padło niespodziewane światło na takie stosunkowo podrzędne zjawiska społeczne, jak sobótki lub »kuwada« z jednej, jak np. małżeństwa morganatyczne lub herby z drugiej strony. Pomnożenie materyału faktycznego przez zaostrzenie zmysłu metodologicznego pozwoliło następnie pod wieloma względami sprostować i pogłębić wyniki badań. W końcu zaczęto nawet, kierując się busolą rozwoju ekonomicznego, budować nową syntezę ogólną dziejów rodziny i małżeństwa. Lecz wszyscy badacze spotykali się z pewnym faktem, który nie dawał się sprowadzić do czegoś pierwotnego i prostszego: z wyłączeniem od związków płciowych ludzi, znajdujących się już w blizkich stosunkach innego rodzaju; nie mówię: krewnych, bo czy były to blizkie stosunki pokrewieństwa, czy współżycia, to już było i jest kwestyą sporną. Fakt ten, nazwany przez Mac-Lennana egzogamią, próbowano sobie tłomaczyć najrozmaitszymi sposobami, i dziś ostatecznie, po tylu próbach, wielu badaczy kapituluje przed nim, ogłasza go za niemożliwy do wyjaśnienia, a inni nazywają go »centralną tajemnicą życia społecznego« (Frazer). A istotnie tajemnica to »centralna«, fakt, instytucya pierwszorzędnej wagi. Niema bowiem na świecie narodu lub plemienia, który by nie znał surowych zakazów małżeńskich w tym lub owym zakresie. Odgrywają one bardzo ważną rolę już w życiu najniżej na drabinie ludów znanych stojącego Australczyka; i na najwyższym znowu szczeblu tej drabiny, u współczesnych narodów cywilizacyi indo-europejskiej, nietylko posiadają moc pełną w prawie pisanem, ale są jednym z najgłębiej ugruntowanych, najpowszechniej uznanych nakazów obyczajowych są nawet tem przykazaniem moralnem, którego najbardziej

szalony burzyciel nie krytykuje, i przeciw któremu ludzie faktycznie najmniej wykraczają!

Ten absolutny charakter zakazów płciowych sprawił, że uważano je za wrodzone człowiekowi, za wypływ naturalnego, przez Boga ludziom danego wstydu, wstrzemięźliwości i wstrętu. Przez długi czas nie potrzeba było innego tłomaczenia. Lecz nowy kierunek studyów nad rodziną tak przewracał wszystkie dotychczasowe pojęcia o tem, co miało być człowiekowi wrodzonem i naturalnem, tak niezbicie, za pomocą przykładów zorganizowanego starcobójstwa lub dzieciobójstwa, dowodził stopniowego, historycznego powstania, pod wpływem historycznych przyczyn, nawet takich uczuć rodzinnych, które dotychczas uchodziły za najelementarniejsze, że i do zakazów małżeńskich musiano zastosować ten sam punkt widzenia. Konieczność innego tłomaczenia, niż za pomocą instynktu naturalnego, wynikała dla Morgana np. jeszcze i stąd, że znalezione przez niego zakazy małżeńskie obejmowały zbyt szerokie koło krewnych: wszystkich mianowicie krewnych po matce! Pod wpływem nowych pojęć darwinizmu twierdził więc Morgan, że ograniczenia koła krewnych, mogących zawierać małżeństwa między sobą, były dziełem doboru naturalnego. Plemiona, które przestały praktykować związki małżeńskie między rodzicami a dziećmi, między braćmi a siostrami, między coraz bardziej oddalonymi krewnymi, miały rozwijać się »szybciej i pełniej«, a przez to zyskiwały przewagę nad innemi lub nawet pociągały je swym przykładem! Fr. Engels przyjął to samo tłomaczenie, i na tej zasadzie dokonał owego sławnego, dziś uznanego za błędne, podstawienia dla czasów przedhistorycznych czynnika »produkcyi ludzi« na miejsce »produkcyi bogactw« w materyalistycznym poglądzie na dzieje. Dziś jeszcze to tłomaczenie ma wielu zwolenników; daje się mianowicie zauważyć ciekawy fakt, że każdy czuje jego braki, zaczyna szukać innych tłomaczeń, a wypróbowawszy pewną ich ilość bezskutecznie, powraca do niego, jako do względnie najlepszego. Nasi dwaj

nowi autorowie na tem polu, pp. J. Kucharzewski[1]) i W. Schreiber[2]), tak samo postępują.

A jednak tłomaczenie to doprawdy nie wytrzymuje krytyki. Przypuśćmy najpierw, że rzeczywiście dzieci blizkich krewnych są bezwarunkowo mniej silne i zdrowe, niż dzieci dalszych krewnych, dzieci krewnych wogóle od niekrewnych i t. d. W takim razie plemiona egzogamiczne rozwijałyby się istotnie lepiej od endogamicznych; ale czy różnica byłaby tak wielka i tego rodzaju, żeby spowodować mogła zniknięcie endogamów z powierzchni ziemi? Dobór naturalny powoduje, jak wiadomo, znikanie tych, którzy nie są przystosowani do jakichś, dla nich nowych warunków przyrodzonych, do wymagań walki o byt. Jakież to mogły być warunki, tkwiące w przyrodzie otaczającej, które by wymagały od człowieka przystosowania się w formie przejścia od endogamii do egzogamii? Czas, w którym Morgan pierwsze tego rodzaju ograniczenia umieszcza, jest czasem przejścia od »stopnia niższego do stopnia wyższego dzikości«, czyli innemi słowy — wynalazku ognia i pierwszej broni kamiennej, ostatecznego zejścia z drzew na ziemię, użycia na pokarm ryb i zwierzyny. Czy podobna przypuścić, że gromady, które przez długi szereg wieków zachowywały byt swój w okresie poprzednim i właśnie dokonały tak olbrzymich kroków na drodze uzdolnienia do walki z przyrodą, miały potem w walce tej zaginąć dlatego tylko, że nie zaniechały wewnętrznożeństwa? Gdyby więc szło tylko o walkę z naturą, to czynnik, przyjęty przez Morgana, musiałby nam dać w rezultacie znaczną ilość plemion endogamicznych wobec egzogamicznych, i jakąś widoczną różnicę fizyczną i umysłową między niemi. Tymczasem egzogamia (w tych lub owych granicach) jest prawem powszechnem, endogamia — rzadkim wyjątkiem, o którego możliwych przyczynach pomówimy

---

1) »Początki prawa małżeńskiego«, 1901.
2) »Małżeństwo i jego dzieje«, 1903.

dalej. Więc może idzie o walkę między plemionami, w której egzogamiczne zwyciężały dzięki wyższości fizycznej czy umysłowej? W takim razie ta przewaga, stale i zawsze prowadząca do zwycięstwa, musiałaby być bardzo znaczna. Czy to można przyznać, zobaczymy dalej; tu zauważymy jednak jeszcze, że w takim razie plemiona zwycięzkie, zabierając sobie kobiety pobitych, co się zwykle dzieje, zaszczepiałyby same sobie krew gorszą; że więc z kolei dobór naturalny musiałby był kazać plemionom zwycięzkim, na widok takiej niższości innych, zamknąć się w sobie, powrócić do wewnętrznożeństwa. Zresztą, egzogamia dzikich i barbarzyńców, wyrażająca się w stałem *connubium* między dwiema grupami, jest w gruncie rzeczy endogamią nieco szerszej grupy. — Co ważniejsze, tłomaczenie za pomocą doboru naturalnego przypuszcza już dokonane u niektórych ludów przejście do egzogamii; jakim sposobem i dlaczego ono dokonać się mogło, tego wcale nie widać. Przyrodnikom zdarza się to zresztą często, że dobór naturalny zastępuje u nich świadomie i celowo działającą Opatrzność, szepczącą istotom ziemskim na ucho, co mają robić, jakich organów się pozbyć, w jakie się zawczasu zaopatrzyć... Tłomaczenia za pomocą doboru naturalnego przestają być metafizycznemi dopiero wtedy, jeśli można wskazać pobudki i sposób powstania pewnych zmian, np. w samej czynności, ćwiczącej, wzmacniającej i przekształcającej organ dzięki sprzyjającym okolicznościom zewnętrznym, lub odwrotnie — w zaniku stopniowym itp.; tembardziej wymaga się tego, gdy idzie o normy zbiorowe życia istot myślących. Tymczasem Morgan, Engels i ich zwolennicy dla wytłomaczenia pierwszego zjawienia się egzogamii mogą powołać się tylko albo na ślepy przypadek: a w takim razie zupełnie niepodobna zrozumieć zjawienia się tej instytucyi na całym świecie, boć przecie niepodobna przypuścić, że wszystkie plemiona globu, krwawo, czy pokojowo, nauczyły się rozumu od jednego lub paru; lub też szukać jakiejś ogólnej przyczyny pierwszego zjawienia się egzogamii u wielu różnych plemion;

a w takim razie ta przyczyna z punktu widzenia socyologicznego będzie nieskończenie ważniejsza od doboru naturalnego.

Przypuszczając nawet takie, jakiego chce Morgan, działanie doboru naturalnego, nie możemy zrozumieć, jakim sposobem uświadomiło się ono ludziom pierwotnym, bez czego przecie niemożliwe by było zjawienie się tak bezwzględnych zakazów. Działanie to bowiem musiałoby być tak powolnem, rozłożonem na tak długi szereg pokoleń, że dziki nie mógłby spamiętać zmian stopniowych, ani wyprowadzić z nich wniosków. Nawet u plemion, praktykujących egzogamię dzięki jakiemuś przypadkowi przez szereg pokoleń i wskutek tego zwyciężających inne, oraz opierających się zgubnym zamachom sił przyrody, nie mogłoby powstać skojarzenie przyczynowe tych faktów; byłby co najwyżej zwyczaj, lecz nie zakaz i groźba kary. Pod wpływem widocznie takich rozważań Ernest Grosse przypuszcza, że dziki nabrał przekonania o szkodliwości związków między blizkimi krewnymi innym sposobem: a mianowicie dzięki bezpośredniej obserwacyi złych skutków takich związków, wyrażających się w słabem i niezdrowem potomstwie bardzo blizkich krewnych[1]); nabrawszy zaś takiego przekonania, nietylko ich się wyrzekł, ale z właściwą sobie zabobonną logiką rozszerzył zakaz stopniowo i na najdalszych krewnych. Lecz w takim razie pytanie przedewszystkiem, dlaczego zakaz ten u ludów najpierwotniejszych obejmuje tylko krewnych po matce, lub ściślej — wszystkich krewnych po matce, a tylko najbliższych krewnych po ojcu (tych, którzy żyją razem)? Wszak jedno i drugie pokrewieństwo powinnoby jednakowo źle oddziaływać na potomstwo? Wszak, podług samego Grossego, już u Australczyków tak jedno, jak drugie pokrewieństwo jest

[1]) Niektórzy (np. u nas p. W. Schreiber) sądzą, że dzicy mogli już zaobserwować złe skutki kazirodztwa u zwierząt domowych. Doprawdy, zbyt pochlebne mniemanie o poprzedniku Australczyka!

jednakowo łatwe do stwierdzenia; dlaczegóż jedynie macierzyńskie ma zewnętrzną oznakę, totem, strzegącą najdalszych krewnych od stosunku płciowego?

Najważniejszy argument przeciwko tłomaczeniu tak Morgana, jak Grossego, i podobnym, leży w tem, że szkodliwość małżeństw krewniaczych dla potomstwa bynajmniej nie jest stwierdzona. Jest to przekonanie, nabyte przez ludzkość przez długie wieki powszechnego zakazu kazirodztwa, i odziedziczone przez biologię nowożytną; jest to naukowa przeróbka groźby strasznych kar za grzech kazirodztwa, obawy narodzin potworów itp. Zalety krzyżowania polegają na tem, że powiększa się ilość czynników w grę wchodzących, że przeto znaczenie jakiegoś szkodliwego czynnika, tkwiącego w organizmie kogoś z rodziców, odpowiednio się zmniejsza; ale jeśli organizm zarówno ojca jak matki, wziętych z jednego rodu lub rodziny, posiada tylko cechy pomyślne, pożądane dla potomstwa, to przecie i hodowcy, posługujący się doborem sztucznym w celu otrzymania gatunku z pewnemi cechami szczególnie rozwiniętemi, łączą wtedy jednostki z ciasnego koła podobnych, spokrewnionych. »Kazirodztwo« może potęgować w potomstwie tak złe, jak również dobre cechy organizmu rodziców; innego jego działania bez przyjęcia jakichś przyczyn metafizycznych wystawić sobie nie można; i od zewnętrznych warunków zależy, czy wytworzony w ten sposób typ będzie rozwijał się, czy zginie. Są przykłady (gmina Bac na półwyspie Croisie) zupełnej nieszkodliwości endogamii ciasnego koła ludności; natomiast rzekome dowody szkodliwości małżeństw krewniaczych bywają wprost śmieszne[1]. Durkheim po długim rozbiorze dochodzi do wniosku, że je-

---

[1]) Tak np. p. Schreiber (l. c. str. 131) przytacza statystykę Stieby, podług której w 44 depart. francuskich było małżeństw krewniaczych 9,2 na 1,000, w 45 innych depart. — 14,8 i odpowiednio »chorych cieleśnie i umysłowo« mieszkańców — 2,65 i 3,1 na 1000! Nieprawdaż, przekonywająca różnica?!

dynem bezwzględnie złem następstwem związków krewniaczych jest ujednostajnienie typu, które mogło ostatecznie utrudnić dzikiemu walkę o byt. Ale ponieważ dla dzikiego, który nawet jeśli koczuje, to koczuje na stosunkowo niewielkich przestrzeniach, same warunki walki o byt są również jednostronne, więc szkoda to dla niego niewielka. I wogóle różnica wartości między potomstwem endogamów a egzogamów sprowadza się wtedy do takiego odcienia, że zupełnie dla nas nie wchodzi w rachubę.

Tłomaczenie więc egzogamii Morgana, zarówno jak »czynnik produkcyi ludzi« Engelsa i wszelkie inne jego odmiany, trzeba bezwarunkowo odrzucić.

Z innemi próbami rozwiązania kwestyi jeszcze łatwiej się rozprawić[1]).

Oto np. Mac Lennan ze swoją hypotezą zabijania dziewcząt przez ludy, znajdujące się w szczególnie ciężkich warunkach bytu. Z biegiem czasu mieli ci ludzie za mało kobiet, więc je zaczęli zabierać innym. Pomijając to, że tak być nie mogło u wszystkich ludów i że stąd nie wypływał zakaz żenienia się ze swojemi: — albo takie plemię żyło nadal w ciężkich warunkach, a w takim razie musiało poprzestawać na swoich niewielu kobietach, lub warunki te się poprawiły: a w takim razie odpadała pobudka do zabijania dziewcząt własnych, i równowaga płci mogła być naprawiona wewnątrz plemienia w ciągu jednego pokolenia, więc nie było po co szukać guzów przy rabowaniu cudzych.

P. Witold Schreiber pierwszy impuls do egzogamii widzi w tem, że brak kobiet powoduje wielomęstwo, a później jeden faworyt kobiety — jak i dlaczego? niewiadomo — odbiera ją innym współmałżonkom... Zresztą i tu *zakaz* wewnątrznożeństwa musi być przypisany dopiero wyżej odrzuconym czynnikom Morgana.

---

[1]) Ob. co do większości ich trafne uwagi p. Kucharzewskiego, l. c. str. 65—101.

Próżność wojenna, dzięki której, podług Spencera, dziki porywał obcą kobietę, jako trofeum, nie tłomaczy również zakazu łączenia się z krewną.

Lubbock sądzi, że kobiety rodowe były własnością wspólną rodowców; jeśli więc który chciał je wyłącznie dla siebie, to musiał je zdobyć. Lecz skąd mu się brała taka chęć? I czy mógł kobietę obcą porwać sam jeden, o własnych siłach? Raczej przeciwnie, właśnie dlatego, że potrzebował pomocy wszystkich rodowców, więc zdobycz szłaby do wspólnego użytku. Pomijam już niejasność, jeśli nie zupełną fałszywość pojęcia o wspólności kobiet w rodzie.

Tylor wpadł na myśl, że egzogamia wynikła z umów wzajemnego małżeństwa plemion, które w ten sposób kończyły długie walki i zawierały przymierze. Ma słuszność Kowalewskij, że podobne myśli polityczne musiały być obce dzikiemu. Chyba, że walka toczyła się o kobiety; a w takim razie — dlaczego? Przytem, taka umowa niezupełnie jeszcze tłomaczy zupełny *zakaz* wewnętrznożeństwa.

Mucke sądzi, że zakaz taki jest tylko odwrotną stroną, nieumyślnem następstwem nakazu brania żon z pewnego określonego rodu obcego. Pomysł bez wątpienia dowcipny; ale po pierwsze, skąd taki nakaz? A powtóre, dlaczego później, kiedy nakazy małżeństw w określonych rodach zanikły, kiedy wolno już było brać małżonków z całego szerokiego koła współobywateli lub nawet cudzoziemców, dlaczego wolność ta nie została rozszerzona na krewniaków? Widać w zakazie wewnętrznożeństwa tkwiły inne przyczyny; widać on był jądrem systemu egzogamii!

Durkheim zbudował teoryę kunsztowną, opartą na totemizmie. Podług przekonania dzikich, w członkach rodu płynie krew wspólnego przodka, totema; krew ta jest święta, a więc, przelewać jej i dotykać jej się nie wolno, jak nie wolno jeść mięsa totema; dlatego kobiet, należących do rodu, unikają z zabobonną trwogą w pewnych chwilach i wogóle są one dla mężczyzn nietykalne. Późniejsze badania Balduina

Spencera i F. Gillena (1899) wykazały, że u niektórych plemion australskich grupy egzogamiczna i totemicka nie zlewają się ze sobą; ludzie różnych totemów nie łączą się ze sobą płciowo, ludzie jednego totemu — łączą. Możnaby powiedzieć, że jest to stadyum późniejsze, rezultat rozproszenia się dawnych rodowców po nowych związkach, przechodzenia kobiet wraz z dziećmi do gromady męża, lecz to dzieje się często, a zakaz wewnętrznożeństwa nie przestaje przytem obowiązywać *dawnej* wspólnoty rodowo-totemicznej; tu tymczasem egzogamia obowiązuje inną grupę — opiera się więc widocznie na innych podstawach. Pomijam teoretyczne — a więc przyznaję: sporne — nieprawdopodobieństwo pochodzenia tak ważnych norm od zawsze wtórnych wierzeń religijnych.

Wreszcie Westermarck powraca do »naturalnego wstrętu« teologów — pod inną oczywiście formą. Zdaniem jego, ludzie nie czują pociągu miłosnego do ludzi, z którymi razem żyją od dzieciństwa, a przynajmniej czują pociąg znacznie mniejszy, niż do obcych, nieznanych. Gdyby istotnie tak było *zawsze*, czy byłyby potrzebne tak straszne kary, jakiemi pierwotne społeczeństwa grożą swym członkom za złamanie zakazu kazirodztwa? I czy wogóle *zakaz* ten mógłby powstać, gdyby szło tylko o taki gust jednych, i odmienny — innych?

Widzimy więc, że, jakkolwiek w tem lub owem z powyższych tłomaczeń tkwić może cząstka prawdy, poznanie jednego z czynników wtórnych, sprzyjających zjawisku, to jednak głównej jego przyczyny szukać należy na jakiejś innej drodze.

Jakaż może być droga właściwa, jeśli nie rozważanie tego, co wogóle kształtuje życie społeczeństw pierwotnych niemniej a bardziej bezpośrednio jeszcze niż dzisiejszych: — podstawowych wymagań troski o byt, gospodarstwa i obrony?

Pierwszy krok na tej drodze postawił M. Kowalewskij.

II.

»Klan« — a w terminologii francuskiej ten wyraz znaczy tyleż, co *gens*, czyli po polsku ród, chociaż podług Kowalewskiego składa się on nietylko i niezawsze z faktycznych krewnych, lecz często z fikcyjnych, wierzących w pochodzenie wspólne od jednego totema — »klan jest to środowisko uspokojone, wewnątrz którego w czasie zwykłym nie może powstać żaden zatarg dzięki temu właśnie, że świadomie czy też nieświadomie ze środowiska tego usunięto wszelki powód sporu, nie dopuszczając indywidualnego przywłaszczenia tak stad, pastwisk i gruntów uprawnych, jak kobiet, należących do tej samej gromady«.

Tak prof. Maksym-Kowalewskij w swym referacie na IV kongresie socyologicznym [1]) określa ród. Że mowa tu o rodzie pierwotnym, najpierwotniejszym, tego dowód mamy o kilka stronic dalej, gdzie czytamy, że autor pragnie hypotetycznie odtworzyć obraz »rodzącej się ludzkości«, »społeczeństwa, które nie znało jeszcze ognia, metali, ani zwierząt domowych i zaledwie mogło, za pomocą broni z kamienia, podtrzymywać walkę z dzikiemi zwierzętami«. Że w określeniu powyższem jest mowa o własności wspólnej stad i gruntów uprawnych, to nas nie powinno mieszać, gdyż to właśnie stosuje się do rodów późniejszych, które zachowały zasadnicze cechy pierwotnych. Kowalewskij mówi zaraz, że »ten rezultat pomyślny« pochodził pierwotnie z braku u ludzi dzikich wszelkiego powodu do przywłaszczania indywidualnego ziemi lub jej płodów, oraz z konieczności wspólnej, zgodnej walki o byt. »Stada« ludzi pierwotnych (str. 77, 85) musiały unikać wszelkiego wewnętrznego osłabienia, a więc wszelkich zatargów między swymi członkami, wszelkiego przelewu krwi; osiągnąć to mogły za pomocą usunięcia sporów

---

[1]) »La Gens et le Clan«, *Annales de l'Institut International de Sociologie*, t. III, s. 72. Paryż, 1901.

o dobra materyalne i o kobiety; »wspólne użytkowanie z kobiet i zakaz ich indywidualnego przywłaszczania w łonie jednej i tej samej gromady były warunkiem *sine qua non* zgody i pokoju wewnętrznego« (str. 78). Nie dość na tem: te stada ludzkie, chcąc być silne w walce ze zwierzętami i innymi ludźmi, musiały dążyć do zwiększenia liczby swych członków. W tym celu, po pierwsze, nie dopuszczały zemsty krwawej w swem łonie, nie karały zabójcy-współrodowe śmiercią, tylko jakby wyklęciem; powtóre musiały chętnie przyjmować nowych, choćby obcych członków, a po trzecie — dążyć do zabierania innym hordom kobiet, niechętnie oddając własne. Stąd najpierw porywanie kobiet zbrojną ręką i ciągłe boje o nie, potem — umowy małżeńskie między hordami, z których jedna, słabsza, często musiała przyjmować mniej pomyślne warunki, np. powrót męża do swego klanu po spłodzeniu i pozostawieniu w klanie żony — pierwszego syna.

Kowalewskij z właściwem mu mistrzowstwem porównawczem znajduje te wszystkie cechy w słabszej lub silniejszej formie tak u grup totemicznych Australczyków i czerwonoskórych, jak u *gentes* rzymskich, klanów celtyckich, rodów słowiańskich, *Geschlechter* germańskich, *hayg* arabskich i *tajpa* Czeczeńców.

Zanim przystąpimy do krytyki tego najnowszego wytłomaczenia zakazów małżeńskich i egzogamii, zwróćmy uwagę na myśl Kowalewskiego, że w łonie hordy pierwotnej toczyły się walki o kobiety, i że wobec szkodliwości ich dla siły hordy na zewnątrz usunięto je przez uznanie prawa wszystkich mężczyzn do wszystkich kobiet hordy. Pierwsza przynajmniej część tej myśli jest uznana przez wielu innych badaczy — co prawda w pewnej szczególnej formie. Walka między jednostkami o kobiety nie stała się dotychczas podstawą żadnych teoryi, ale ważne bardzo wnioski wyprowadzono z walki między *pokoleniami* mężczyzn. Krzywicki, mianowicie, z rozważania zwyczajów stad różnych

dzikich zwierząt, z których stare samce wypędzają przemocą młode, dojrzewające, aby zachować sobie monopol samic, tak że młode samce ciągną razem zdala od stada i odbijają młode samice, a dalej — z analizy ceremonii »uobywatelenia« młodzieży męzkiej, podczas której mężczyźni dorośli wśród objawów gniewu i oburzenia kobiet, trzymanych z daleka, zadają młodym różne cierpienia, wnioskuje, że w pierwotnem stadzie ludzkiem starsi mężczyźni również wszystkimi, a przedewszystkiem gwałtownymi środkami bronili młodym przystępu do kobiet. — Stąd obozy młodzieży męzkiej i napady ich na gromadę w celu zdobycia kobiet, które praktykują się jeszcze długo później. — Utrudnianie przystępu do kobiet młodym mężczyznom przez starszych istnieje zresztą dotychczas u plemion australskich, nie będących jednak już właściwemi »stadami pierwotnemi«. Używane są do tego najrozmaitsze sposoby: zakaz życia płciowego przed ceremonią uobywatelenia, odosabnianie młodzieży męzkiej w obozach, a nawet takie pomysły, jak bardzo rozpowszechnione umowy między rodzicami chłopca a rodzicami dziewczyny w równym mniej więcej wieku, że dopiero córka tej ostatniej będzie żoną chłopca.

Te utrudnienia przystępu do kobiet, które sprawiają, że często trzydziestoletni Australczyk jeszcze go nie otrzymał, stały się podstawą jeszcze jednej, najnowszej, hypotezy co do początku egzogamii. William J. Thomas, mianowicie, profesor uniwersytetu w Chicago[1]), przypuszcza, że odcięci od kobiet swego rodu młodzieńcy porywali wspólnemi przeważnie siłami kobiety z innych rodów. Co prawda, ta przyczyna mu nie wystarcza; bo istotnie, dlaczegóż ci młodzieńcy, którzy ważyli się na rozbój ryzykowny, nie mieli porywać kobiet z własnego rodu — najbliższych? I dlaczegoby w takim razie starszym mężczyznom również nie było wolno żenić się z kobietami swego rodu? Więc Thomas opiera się na wrodzonym czło-

[1]) *Der Ursprung der Exogamie*, Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Wrocław, 1902, zesz. I.

wiekowi, szczególnie mężczyźnie, popędzie do odmiany w rzeczach miłości, który doprowadził do wymiany między gromadami najpierw prawdopodobnie kobiet starszych, pozbawionych już uroku nowości, a potem, wobec żądania towaru coraz lepszego — i młodych dziewcząt. Thomas powtarza więc błąd Westermarcka, sądzącego, że upodobanie mogło wywołać zakaz, i to tak surowy. Że ten zakaz pozostaje niewytłomaczony, tego dowód daje nam autor, stwierdzając, że przed oddaniem kobiety gromadzie obcej wszyscy mężczyźni jej gromady po raz ostatni się nią cieszyli, co, kiedy wymiana objęła dziewczęta, przybrało charakter prawa współplemieńców do dziewictwa panny młodej; w tych wypadkach prawo to mają i ci mężczyźni plemienia, którzy należą do grup, normalnie pozbawionych *connubium* z daną kobietą. Zatem podział gromady na grupy zewnętrznożenne jest już dany przed wymianą kobiet między gromadami — i hypoteza Thomasa nie wystarcza — jak i inne.

Natomiast z faktów powyższych wyprowadzić można, sądzę, inny ważny wniosek: mianowicie, istnienie u ludów pierwotnych prawa wszystkich mężczyzn hordy do wszystkich kobiet. Prawo to, z którego później rozwinęły się obrzędy weselne i przeżytki prawne, nazwane przez Bachofena i Lubbocka odszkodowaniem ogółu za małżeństwo z jednym, występuje specyalnie jako prawo mężczyzn starszych w ceremoniach »wilpadrina« i »atna-arithakuma«: młodzieniec, upatrzywszy sobie dziewczynę, zawiadamia o tem mężczyzn starszych, którzy na nią niespodzianie napadają i oddają ją mężowi po wykonaniu swego prawa. Nawiasem mówiąc, t. zw. rozpusta dziewcząt przed zamążpójściem, tolerowana, a nawet popierana u plemion, wymagających od kobiet zamężnych ścisłej wierności mężowi, i która, podług Kowalewskiego, dozwolona jest w rodach egzogamicznych, byleby nie pociągała za sobą macierzyństwa, tego *corpus delicti* złamania zakazu — jest, być może, formą późniejszą tego prawa wszystkich mężczyzn — rozciągniętego na cały czas przed

zamążpójściem: w wyżej wymienionych ceremoniach brali udział również mężczyźni skądinąd względem danej kobiety zewnętrznożenni. Co najważniejsza, sądzimy, że należy uważać te ceremoniały i pokrewne im zwyczaje za pokojowe, kompromisowe załatwienie walki między mężczyznami dorosłymi a młodymi o kobiety, mniejsza o to, czy należące do własnego rodu, czy z obcych drogą rabunku lub wymiany sprowadzane. Walki między dwoma obozami mężczyzn musiały ogromnie osłabiać hordę pierwotną: bezpośrednie odczucie szkodliwości tej niezgody, potrzeba jedności wobec wspólnych wrogów, mogły doprowadzić do ugody, przyczem jednak starzy zapewnili sobie korzyści w formie wyżej opisanej i prawdopodobnie w innych formach także. Jeśli przypomnimy sobie, jak to Australczycy drogą umowy zapewniają swym synom żony, o wiele od nich młodsze, bo przyszłe córki ich rówieśnic; jeśli zważymy, że ogólnym wynikiem podobnych środków musi być zakaz całemu pokoleniu mężczyzn żenienia się z całem pokoleniem kobiet, będących chronologicznie w tym samym wieku, ale faktycznie znacznie starszych życiowo i starzej wyglądających, bo użytych już na żony pokolenia starszego mężczyzn — to może wolno nam będzie postawić pytanie: czy zakazy małżeństw między pokoleniami mężczyzn i kobiet, istniejące już u plemion najpierwotniejszych, oraz zakaz małżeństw między rodzicami i dziećmi który byłby oczywiście wypadkiem poszczególnym, zastosowaniem zwężonem dawniejszego zakazu ogólnego, zamiast być, jak to dotychczas jest przyjmowane, wynikiem metafizycznej przyczyny, wstydu naturalnego, i szacunku dla niemniej, w gruncie, rzeczy metafizycznej, w znacznej części fikcyjnej — doboru naturalnego, nie powstały z dążenia hord pierwotnych do usunięcia walki między młodymi i starymi mężczyznami o kobiety — za pomocą ustanowienia odpowiednich zwyczajów ograniczających?

Tak byśmy zastosowali zasadę, postawioną przez Ko-

walewskiego, do zakazu małżeństwa — kazirodztwa — w liniach prostych, wstępnej i zstępnej.

III.

Zastanawiając się obecnie nad zastosowaniem jej do wykluczenia małżeństw w liniach bocznych, albo raczej — do wykluczenia małżeństw między krewniakami czy współrodowcami wogóle, musimy przedewszystkiem zauważyć, że w tej formie, jaką dał sam Kowalewskij, nie wytrzymuje ona krytyki. I ta ostatnia hypoteza co do początku egzogamii i zakazów małżeńskich musi być odrzucona.

Przedewszystkiem trzeba się załatwić z czynnikiem dodatkowym, wprowadzonym przez Kowalewskiego: dążeniem gromady do powiększania liczby swych członków. Można go istotnie uznać — ale dopiero dla plemion wyżej rozwiniętych, oddających się systematycznemu rolnictwu, przy którem zrzeszenie większej liczby pracujących daje wzrastające korzyści, albo posiadających liczne stada, dzięki którym o żywność troszczyć się nie trzeba, a wzrost ludności oznacza wzrost siły wojennej. Dla tych też późniejszych form gospodarczych uwzględnia ten czynnik i Grosse: rody matryarchalne rolnicze przyciągały do siebie mężów swych kobiet, a swoich mężczyzn starały się oddawać innym rodom, o ile możności przynajmniej, nie na stałe. Ale to jest czynnik znacznie późniejszy, który zresztą nie mógł w żaden sposób wywołać egzogamii, lecz tylko sprzyjać jej zachowaniu. Co do hord pierwotnych — a o nie tu idzie — to niewiadomo, skąd Kowalewskij powziął przypuszczenie, że dla nich powiększenie liczby członków jest pożądane? Wszak one nie mogą wyżyć, nie umiejąc produkować, nie mając należytej broni myśliwskiej ani narzędzi rybackich! Australskie hordy dzikich, posiadające już wyraźne zakazy małżeńskie, często nie są liczniejsze nad kilkadziesiąt osób. Plemiona pierwotne,

którym brakuje środków do życia, praktykują dzieciobójstwo i starcobójstwo! To też zdaje mi się, że oparte na tym samym czynniku wytłomaczenie niestosowania kary śmierci do występnych rodowców jest mylne, a przynajmniej stanowczo zbyt ogólne, trzeba je raczej położyć na karb tego, że ludzi wykraczających przeciw najbardziej zasadniczym nakazom społecznym: morderców współbraci, również naruszających tabu i kazirodców, dzicy pozostawiają zemście bogów — jak bywało jeszcze w pierwotnym Rzymie.

Co do głównego czynnika — wykluczenia indywidualnego przywłaszczania kobiet w celu zapobieżenia niezgodom, to Kowalewskij wypowiada się niezupełnie jasno. Raz stosuje to do »kobiet, będących członkami tej samej rodziny«, mówi o »zakazie żenienia się z kobietami swego własnego klanu« — kiedyindziej o »wspólnem posiadaniu kobiet i zakazie ich indywidualnego przywłaszczania *w łonie tej samej gromady*«: — co przecie mogłoby znaczyć, że członkowie jednej i tej samej gromady nie mieli prawa posiadania na własność prywatną żadnych kobiet wogóle — tak należących z urodzenia do gromady, jak włączonych do niej później. Bo też istotnie, zupełnie niewiadomo, dlaczego ten środek pokojowy miałby się stosować tylko do kobiet obcych? Czy szan. profesor przypuszcza, że o kobiety obce, porwane innym gromadom, członkowie gromady mniej by się kłócili i bili, niż np. o upolowaną zwierzynę? Czy może, powtarzając nieświadomie myśl Lubbocka, sądzi, że sam fakt zdobycia mógł dawać prawo do indywidualnego posiadania? Lecz temu przeczy szereg przeżytków; zresztą, sam autor stwierdza, że ludzie pierwotni byli za słabi, aby polować na własną rękę— a więc porwania i wojny z innemi gromadami musieli toczyć wspólnie, a wspólny wysiłek w owych czasach pociągał za sobą wspólną własność; wreszcie gdzieindziej [1]) sam określił ród pierwotny, jako grupę ludzi, »zawierających związki po-

[1]) »Zarys początków i rozwoju rodziny i własności«, str. 29.

dług zasad zewnętrznożeństwa przy wspólnem posiadaniu małżonek«. Jeśli zaś kobiety obce musiały być wspólną własnością, żeby w gromadzie panował pokój — to przecie ten sam cel mogła ona osiągnąć przez ustanowienie wspólnej własności kobiet rodowych! Więc gdzież pobudka do egzogamii? Widzimy źródło pierwotnej wspólności wszystkich kobiet, lecz nie — pierwotnych zakazów posiadania pewnych kobiet!

Jednakowoż zasada podstawowa, postawiona przez Kowalewskiego, wyda pożądany, jak sądzimy, rezultat: trzeba ją tylko inaczej zastosować. Trzeba zwrócić uwagę na tę myśl, że stado ludzkie pierwotne musiało unikać, jak ognia, pod grozą utraty drogich sił, potrzebnych do walki na zewnątrz, wszelkiego *przelewu krwi* w swem łonie (str. 85). Trzeba uniknąć błędu, wspólnego jeszcze Kowalewskiemu z wieloma innymi twórcami hypotez o egzogamii: że traktują kobiety wyłącznie jako bierny przedmiot akcyi, że nie rozważają specyalnego stosunku symbiozy, wspólnej troski o byt, jaka musiała łączyć mężczyzn i kobiety jednej i tej samej hordy pierwotnej: — dlatego nie mogą odkryć różnicy specyficznej między kobietą z tej samej hordy a obcą[1]).

W myśl powyższych uwag, stawiam hypotezę następującą:

»Miłość« pierwotna nie jest wcale podobna do tego, co w naszych pojęciach z tym wyrazem się łączy. Jeśli jeszcze w poezyi greckiej mowa jest wciąż o kobietach »ujarzmionych«, albo poprostu — »zgwałconych« gdzieś w lesie, czy nad wodą przez bogów, jeśli *parthènos admes* — dziewica nieujarzmiona — znaczy w tym języku tyleż, co niezamężna, to czemże była dla kobiety pierwotnej »miłość« pierwotnego mężczyzny? Niczem innem, jak niespodzianym napadem, bolesnym gwałtem, zadanym po silnym oporze i krwawej często

---

[1]) Albo w najlepszym razie — jak Durkheim — odkrywają różnicę fantastyczną.

walce. Bezpośrednio świadczą o tem jeszcze owe wyżej wymienione ceremonie przedślubne Australczyków, polegające na nieoczekiwanym, brutalnym napadzie przyjaciół przyszłego męża na dziewczynę. Podobnie jak samice w świecie zwierzęcym, kobieta odpychała napastnika, a należąc do rodzaju wyżej rozwiniętego umysłowo, nienawidziła go — choć się go bała.

Przenieśmy się teraz myślą do hordy pierwotnej, poprzedzającej nawet stan dzisiejszych Buszmenów i Australczyków. Żyje ona, jak mówi Lippert, w stanie pierwszego »matryarchatu«, czyli że dzieci skupiają się naturalnie około matki, która z początku długo je karmi piersią, a potem, jako doświadczona, pomaga szukać korzeni, owoców, ślimaków i chronić się przed niebezpieczeństwami. W hordzie tej musimy przypuszczać brak wszelkich ograniczeń stosunków płciowych oraz »endogamię« — co za przedwczesny wyraz! — obok sporadycznej »egzogamii«: łatwiej wszak mężczyznom zwyciężać kobiety blizkie, niż dalekie z innych hord. W hordzie wybuchają często bójki: między wszystkimi — o żywność, między mężczyznami a kobietami — o »miłość«, między mężczyznami starszymi a młodszymi — o kobiety, o żywność, o życie samo. Matka krótko ma przewagę siły nad dziećmi; te często — szczególniej mężczyźni, nieobciążeni dziećmi — oddalają się od hordy, żyją na własną rękę. Wiele takich hord musiało wyginąć, niedobitki może przyłączyły się do innych. Niektórym jednak szczęśliwsze warunki pozwalały rozrastać się, kilka pokoleń skupiało się około jednej matki, a i po jej śmierci pozostawało razem. Wolno przypuścić, że w łonie takiej większej hordy jednostki grupowały się naturalnie przy swych matkach, zarysowywało się kilka rodów macierzystych. Dzieci jednej matki, przez nią karmione, wychowywane, otaczane jedną opieką, i z kolei ich dzieci, czuć musiały przecież do siebie wzajemną sympatyę większą, niż do innych członków hordy, i pod przewodnictwem matki pomagać sobie nawzajem w walkach z innymi. Brat przyzwy-

czajał się bronić siostry od wszelkiej napaści — napaść miłosna nie różniła się od innego zadawania ciosów i ran — a więc i sam na nią nie napadał, tembardziej, że matka od pierwszych objawów namiętności musiała strzedz córki przed synem, starała się wpoić w nich instynkt pomagania sobie, a nie krzywdzenia się. Z biegiem czasu wsiąkło w umysły to przekonanie, że wzajemna pomoc w walce z wrogami i stosunki płciowe wykluczają się nawzajem. Jeśli cała horda miała do czynienia z innemi wrogiemi hordami, to mogło się to przekonanie rozszerzyć na całą hordę, tembardziej, że bój stoczony z obcymi mężczyznami i kobietami dawał sposobność do zaspokojenia popędu miłosnego, zbliżonego wówczas wogóle do popędów krwiożerczych. W przeciwnym razie — horda po pewnym czasie, zbyt liczna, rozpaść się musiała — i rozpadała się naturalnie na rody macierzyste. Rody te miały już instynkt egzogamiczny, który utwierdzał się teraz jako absolutny zakaz; rozstanie się ich nie musiało być bardzo pokojowem, gdyż każdy chciał się zapewne utrzymać przy najlepiej znanych i najlepszych źródłach pokarmu i schroniskach; napady miłosne urządzali więc mężczyźni każdego rodu na kobiety innych rodów, nie troszcząc się wcale o ich następstwa — potomstwo, które naturalnie zostawało w rodzie matki.

W czasach owych kobieta mogła walczyć z mężczyzną albo być mu pożądaną towarzyszką walki, nie była wiele słabszą od niego; za tem przemawia analogia świata zwierzęcego. Sposób życia mężczyzny i kobiety, zdobywania pokarmu, całej troski o byt, był jednakowy; dziecko nawet, przywiązywane, niewiele przeszkadzało kobiecie. Dopiero wynalazek broni myśliwskiej z jednej, ognia z drugiej strony, zmienił to: mężczyzna, uganiający się za zwierzyną, stał się o wiele silniejszym od kobiety, siedzącej przy ogniu i dzieciach, wygrzebującej korzenie, szukającej w pobliżu owoców i robaków. Jednocześnie mężczyźni, mając możność żywienia kobiet, mogli zaspokoić rosnące wraz z możnością pragnienie posiadania kobiet na stałe; nie sióstr, które pod tym

względem nabyły przez długi przeciąg czasu absolutnej nietykalności, lecz kobiet obcych. Potrzeba wzmogła się jeszcze z wynalazkiem przenośnego szałasu, który włożono na barki zdobytej niewolnicy. Te niewolnice zdobywała pierwotna gromada mężczyzn i posiadała wspólnie: pod gromadą należy tu rozumieć członków rodu pierwotnego — kilkunastu, czasem kilku tylko nawet dorosłych braci z ojcem na czele. Niektóre hordy po pewnym czasie doszły do zastąpienia ciągłych walk krwawych o swoje kobiety — umowami małżeńskiemi. Bracia oddawali zatem siostry swe w niewolę — choć czasami nieco złagodzoną — obcym; dziwić nas to nie powinno, gdyż siostry wskutek powyższych zmian ekonomicznych, fizycznych, psychologicznych — straciły dla nich znacznie na wartości. Zjawiają się jednak czasem przy podobnych małżeństwach zastrzeżenia w duchu obrony kobiety przed mężem przez jej ród.

Środek ciężkości życia przeniósł się na mężczyzn; kobiety z obcych rodów żyły z nimi, u nich, przy nich. Już nie bracia i siostry, lecz mężowie i żony, z czasem podzieleni parami, stanowili wspólnotę życiową, plemię czy osadę. Mamy tedy stosunki australskie! Kobieta wraz ze swemi dziećmi — często wcale niepożądanemi — podwładna mężczyźnie, obca mu rodem, była uważana i traktowana jako obca. Z nią łączy mężczyznę podział pracy, lecz nie łączy taka solidarność walki i troski o byt, jak dawniej braci z siostrami pod opieką i wodzą matek; mężczyzna jest o tyle silniejszy i lepiej uzbrojony od kobiety, że nie potrzebuje jej pomocy przeciw wrogom, ani się jej nie obawia. Może ją bić, zabić i — »kochać«: wspólność życiowa tu już nie mogła i nie potrzebowała wytwarzać zakazu płciowego. Zresztą, długotrwały i trudny okres poprzedni pozostawił po sobie tak zakorzenioną instytucyę rodu macierzystego, że w tym australskim ustroju, gdzie mężczyzna jest panem i ośrodkiem życia, przynależność do rodu macierzystego, nie tworzącego już wspólnoty życiowej, poznawalna jednak dzięki totemowi, powstałemu również w okresie

poprzednim, jest podstawą zakazu płciowego a zarazem obowiązku wzajemnej obrony i zemsty oraz zakazów wojowania ze sobą! Długo jeszcze potężny węzeł solidarności zemsty wiąże tych i tylko tych, którzy nie żenią się między sobą, mianowicie, krewnych po matce, nawet wśród ojczystego patryarchalizmu, przykładem uderzającym — biblijny Gedeon, który mści się na Zebeem i Salmunie za pobicie braci swoich — dodaje zaraz: »synów matki mojej« — choć sam nosi przydomek patronymiczny: syn Joasów, i ma potem siedemdziesiąt żon[1]). Później u większości ludów pasterskich zmieniło się to; solidarność zemsty przeszła na ród ojcowski, a wraz z nią i zakaz egzogamii! — Żona długo jest obcą; narzeczony — w pieśniach ludowych nazywany wrogiem; stosunek zaś między bratem a siostrą uważany za najbliższy, najświętszy. Sprzyjało temu wysunięcie się rolnictwa na pierwszy plan życia ekonomicznego, ponieważ u wielu ludów zamieniło ono egzogamiczny ród macierzysty znowu na wspólnotę życiową.

Jeszcze dwie uwagi.

Tak powstający zakaz małżeństwa obejmował mężczyzn i kobiety hordy-rodu wszystkich pokoleń, bez różnicy wieku. Specyalne zakazy między-pokoleniowe wyodrębniły się, być może, dopiero później, kiedy toczyła się walka między starszymi i młodszymi o kobiety obce rodem, i kiedy dzieci, innego rodu jak ojciec, żyły z nim razem i pod jego władzą. Nic, zdaje się, wbrew utartemu mniemaniu, nie przemawia za tem, żeby zakazy w prostej linii były wcześniejsze od zakazów w bocznych liniach, albo raczej — ogólnych; można co najwyżej tylko przypuszczać, że matka w pierwotnej hordzie umiała uczynić się nietykalną dla syna.

Endogamia wreszcie, która zostawiła w różnych miejscach ślady mniej lub więcej świeże, powinnaby być rozpatrywana w dwóch odrębnych wypadkach: po pierwsze, jako stan całkiem pierwotny, poprzedzający egzogamię, który zre-

---

[1]) Sędziów VIII; 19, 13, 30.

sztą mógł się gdzieniegdzie utrzymać przy wyjątkowych warunkach, jeśli np. jakaś horda żyła w zupełnem odosobnieniu od innych i, mając względnie dość środków utrzymania, mogła rozrastać się w plemię, nie dzieląc się silnie i nie mając powodów do ostrych zatargów wewnętrznych. Powtóre, endogamia może powrócić po okresie egzogamii i na jej miejsce — tam, gdzie odpadają zupełnie przyczyny tej ostatniej, a więc nie u ogółu każdego ludu, ale u rodów najpotężniejszych i najbogatszych, które nie chcą oddawać swych członków innym rodom wraz z częścią bogactw, albo są na to zbyt dumne. Wtedy to »siostra« — powiedzmy ogólniej: bliska krewna — staje się znów żoną; »psy i znamienite rodziny nie znają pokrewieństwa« — jak podobno mówi przysłowie Kałmuków.

Zresztą, wtedy już, przy wyższej kulturze, małżeństwo traci stopniowo swą brutalność, mąż i żona przestają być wrogami. Z czasem nawet staje się ono w pojęciu ludzkiem, z przeszkody, jaką było, środkiem stworzenia solidarności życiowej. Jakże to składnie mówi prawo kanoniczne? »Consanguinitas dum se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum subtraxerit et *propinquitas esse desierit*, eam rursus lex matrimonii vinculo repetit et *quodammodo revocat fugientem*« [1]).

Zakaz małżeństwa przed dojściem do tego najdalszego stopnia pokrewieństwa uzasadnia się więc tem, że krewni i tak są życiowo solidarni, więc małżeństwo między niemi byłoby zmarnowaniem tak drogocennego i skutecznego środka bratania ludzi! Że dalej kanonista oznaczenie na sześć ilości stopni, kończących pokrewieństwo, uzasadnia ukończeniem stworzenia świata w sześć dni, to nas już mało obchodzi. —

---

[1]) Ze św. Augustyna przeniesione do »Dekretu Gracyana« c. un. C. 35 q. — 4. »Gdy pokrewieństwo w miarę posuwania się po stopniach zmniejsza się i doszedłszy do ostatniego stopnia już ma przestać być bliskością (życiową), prawo małżeństwa chwyta je na nowo swym węzłem i niejako przywołuje nazad, żeby nie uciekło«.

Wspomnieliśmy o tem tylko, aby pokazać, jak zanikła świadomość źródła pierwotnego zakazu małżeństw krewniaczych, i czem je potem zastąpiono. Po »uciekającej blizkości« i stworzeniu świata przyszedł — dobór naturalny...

To, co napisaliśmy, jest oczywiście tylko hypotezą — jak i wszystkie inne próby tłomaczenia egzogamii i zakazów małżeńskich, ale, jak sądzimy, hypotezą, odpowiadającą wymaganiom nauki, bo tłomaczącą w naturalny sposób, bez sprzeczności, cały szereg zjawisk, instytucyi i przeżytków, które bez niej są niezrozumiałe, a zarazem — rzucającą światło na jeden z ważniejszych czynników psychologicznych życia miłosnego: wrogość płci...

Jeśli hypoteza ta wytrzyma krytykę, to zatryumfuje raz jeszcze zasada teoretyczno-metodologiczna, że życie trzeba tłomaczyć zawsze podstawami życia!

Kryzys marxizmu.

O tak zw. »kryzysie marxizmu«[1].

W kołach socyologicznych od lat kilku bardzo wiele się mówi o zmianach, zachodzących w łonie szkoły marxistycznej. Andler, profesor Szkoły Normalnej i Kolegium nauk społecznych w Paryżu, oddawna już zapowiedział książkę o »rozkładzie marxizmu«, z której ciekawą treścią szkicowo zapoznał już w r. 1896 i 1897 słuchaczy swych w wymienionem kolegium. Profesor uniwersytetu czeskiego w Pradze, dr. T. G. Masaryk, w r. 1898 wystąpił pierwszy w »Zeit« wiedeńskiej z wyrazem, który wymieniliśmy w tytule niniejszej kroniki i który tak doskonale się przyjął; w broszurce p. t.: »Die wissenschaftliche und philosophische Krise innerhalb des gegenwärtigen Marxismus« (przetłomaczonej też na

---

[1]) Bibliografia: Prof. T. G. Masaryk »Die wissenschaftliche und philosophische Krise innerhalb des gegenwärtigen Marxismus«, Wiedeń 1898. — Prof. N. Karejew »Staryje i nowyje etiudy ob ekonomiczeskom materjalizmie«, Petersburg 1896. — Edouard Abramowski »Le matérialisme historique et le principe du phénomène social« Paris 1898. — B. Croce »Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme«, Paris 1898 i »Les théories historiques de M. Loria«, Devenir Social 1896. — Prof. A. Labriola »Essais sur la conception matérialiste de l'histoire« Paris 1897, i »Discorrendo di filosofia etc«. (Lettere a G. Sorel), ed. franc. Paris 1899. — Fr. Engels »Lettres sur le mat. hist.« Devenir Social 1895. — K. Kautsky »Die mater. Geschichtsauffassung und der psychologische Antrieb«, E. Belfort-Bax »Synthetische contra Neu-marxistische Geschichtsauffassung«, Kautsky »Was kann und will die mater. Geschichtsauffass. leisten?«; Bax »Die Grenzen der mater. Gesch.«; Kautsky »Utopistischer und mater. Marxismus«; Stuttgart 1896—7. — Prof. A. Loria »Les bases économiques de la constitution sociale« Paris 1893. — N. Kudrin »Na wysotie objektiwnoj istiny«, Russkoje Bogatstwo 1896, etc. etc.

Niniejszy artykuł składa się przeważnie z części wykładów autora w Kolegium wolnem nauk społecznych w Paryżu.

język francuski przez Wł. Bugiela) spróbował on objąć jednym rzutem oka całość »kryzysu«, wyliczając jego objawy w zakresie: ekonomii politycznej — więc głównie teoryi wartości (III tom »Kapitału«, prace Konrada Schmidta, Sombarta, zbliżenie się do szkoły wiedeńskiej), taktyki politycznej (kwestye: agrarna, reform, narodowości), materyalizmu dziejowego (polemika Kautsky'ego z Belfort-Baxem) i socyologii wogóle (rozpoczęta rewizya poglądów na etykę, estetykę, filozofię, religię[1]). Francuzi, którzy czytają naturalnie tłomaczenia, nie oryginały, znajdując w tytule tłomaczenia termin: »la crise du marxisme«, lapidarny, lecz przekraczający nieco myśl Masaryka, który ściśle rozumiał »*wewnętrzny kryzys*«, przyjęli go bez wahania: — mają swe fata i terminy. Zajął się tą sprawą szczególniej Jerzy Sorel, autor ciekawych studyów o Vicu i o »Nowej metafizyce«, z których zwolennik materyalizmu ekonomicznego wiele nauczyć się może, myśliciel oryginalny, lecz prawdziwy *dilettante* filozofii, pozbawiony jasnych wytycznych — najgorliwszy dotychczas współpracownik materyalistycznego (w socyologii) miesięcznika »Devenir social«, i w całym szeregu artykułów w pismach francuskich, niemieckich, włoskich — artykułów bardzo nierównej wartości — »kryzys« głosić począł. We Włoszech Saverio Merlino założył nawet w tym samym celu specyalną »Rivista Critica«. Publicyści zaś innych obozów powitali z ra-

[1]) Broszurka ta — która, jak to zwykle bywa, będąc przystępną broszurką, odegra w dziejach »kryzysu« rolę większą może od książki — była tylko zapowiedzią i zarazem streszczeniem dzieła, które wyszło w r. 1899 we Wiedniu pt. »Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus« (jednocześnie też po czesku). Dzieło to zasługuje bezwarunkowo na gruntowniejszą krytykę; dlatego w zakres niniejszej kroniki go nie wciągam. Dla dokładności pozwalam sobie tylko wskazać jednocześnie ciekawą i dowcipną krytykę tego dzieła przez jednego z najwybitniejszych dziś przedstawicieli naukowego marxizmu, profesora rzymskiego uniw., Antonia Labriolę pt. »A proposito della crisi del marxismo« (w majowym zesz. »Rivista Italiana di sociologia« r. 1899.

dością ten — jak się dowcipnie wyraża Labriola — »dziewiąty termidora Maksymiliana Karola Robespierre'a Marxa« i nie zadawalając się »kryzysem«, poinformowali swych czytelników wprost o dokonanem »bankructwie« (termin ten niedawno spopularyzował był Brunetière w zastosowaniu do całej wiedzy) lub »agonii« marxizmu.

Zdaniem mojem, to temu wszystkiemu winien (jeśli się tak wyrazić wolno)... stary Fryderyk Engels, sam »Pontifex Maximus« II materyalizmu ekonomicznego. Położył on dla rozwoju doktryny marxistycznej wogóle, a w szczególności — jej strony socyologicznej *vel* historyozoficznej, która nas w niniejszym artykule jedynie obchodzi — zasługi niespożyte głównie w swym »Antidühringu« i »Początkach cywilizacyi« — ta ostatnia próba naszkicowania całości rozwoju instytucyi własności, rodziny i państwa do dziś dnia nic a nic nie traci na porównaniu z analogicznemi nowszemi syntetycznemi próbami Lafargue'a, Letourneau, nawet Kowalewskiego — nie mówiąc już np. o Adolfie Posada. Ale trzeba przyznać, że nasz Abu-Bekr miał i pomysły mniej szczęśliwe. Nie dość, że do monistycznego poglądu Marxa wprowadził czynnik nowy, niezależny — obok »produkcyi«, t. zw. »reprodukcyę życia«, czyli rozwój rodziny, decydujący w pierwszym okresie i przeważający wówczas nad rozwojem ekonomicznym — przeciw czemu obecnie już reagują zarówno Tuhan-Baranowski, jak Henryk Cunow w swych najnowszych studyach o »ekonomicznych podstawach matryarchatu« i t. p., ale co dało już pochop Weisengrünowi i Nikołajewowi do utworzenia błędnej teoryi trzech kolejnych czynników decydujących, »pojęć normalnych«: rodowego, ekonomicznego i intelektualnego; — ale jeszcze w rozgłośnych swych listach, pisanych w r. 1895 do jednego ze swych niemieckich korespondentów, zarzucił »młodym marxistom przypisywanie zbyt wielkiej może wagi stronie ekonomicznej«, a na siebie i Marxa przyjął za to do pewnego stopnia winę — że to w ogniu polemiki nie zawsze oddawali to, co się należało, »czynni-

kom współdziałającym«. Zarzuty obydwa — dowodzące ducha krytycznego i antydogmatycznego aż do podejrzliwości i surowości względem samego siebie, ale całkiem nieuzasadnione: bo przecie Engels nie miał chyba na myśli jakichś popularyzatorów, za których teorya nie odpowiada, a jeśli chodzi o właściwych »młodych marxistów«, o »uczniów«: Kautsky'ego, Mehringa (stosuje się to również do naukowych przedstawicieli materyalizmu ekonomicznego na naszym gruncie) to ci, przeciwnie, zawsze obchodzili się z czynnikiem ekonomicznym bardzo ostrożnie i z wszelkiemi zastrzeżeniami, i całkiem niesłusznie wyrobiono im przeciwną opinię — przyzna to każdy, kto ich czytał w oryginale (np. Mehringa »Lessings Legende«). Weźmy np. punkt, o który krytykom monizmu ekonomicznego zwykle najbardziej chodzi — rolę jednostki w procesie dziejowym: zdaniem mojem, Kautsky w swej długiej i ważnej polemice z Belfort-Baxem[1]) stanowczo popełnił nawet niekonsekwencyę i bezzasadnie ograniczył zakres działania czynnika ekonomicznego, podejmując się nim tłomaczyć tylko to, co jest *wspólne* wszystkim ludziom w danej epoce i społeczeństwie, a pozostawiając poza obrębem jego kompetencyi różnice indywidualne, które decydują np. o twórczości poetyckiej i t. p. Gdyby tak było, gdyby materyalizm ekonomiczny potykał się także o to swego rodzaju *principium individuationis*, to tem samem wyrzekałby się w gruncie rzeczy wyjaśnienia zmian, zachodzących w społeczeństwie, całej dynamiki społecznej. Tak — zdaniem mojem — nie jest, ale tego rodzaju mylna interpretacya marxizmu, którą nazwałbym zbyt pojednawczą i ustępliwą, jest nieunikniona przy dominującej skłonności, do której się Kautsky sam przyznaje — skłonności do tłomaczenia zjawisk teraźniejszości przedewszystkiem — jeśli nie jedynie — za pomocą podstawowych warunków również teraźniejszości — skłon-

---

[1]) Po niemiecku w osobnej odbitce nie wyszła; francuska odbitka jest wydana (wyd. Bellais).

ności, która znowu ma swe źródło w ciągłej i wyłącznej trosce o natychmiastowe zużytkowanie praktyczne badań i rozmyślań naukowych. Ta sama praktyczność, skądinąd zupełnie zrozumiała, słuszna i niezbędna, każe Engelsowi *de minimis non curare*, a przeto dopatrywać się »pedanteryi« w próbach tłomaczenia za pomocą czynników ekonomicznych — wszystkich np. jakichś »przedhistorycznych głupstw« lub historyi jakiegoś małego niemieckiego państewka. Widzimy więc, że, wbrew rozpowszechnionej opinii, marxiści wprost nie chcą czasem sprowadzać tego lub owego do podstawy ekonomicznej, co świadczy tylko, według mnie, o niedostatecznem jeszcze opracowaniu ich koncepcyi, lub też zdają sobie najdokładniej sprawę z mnóstwa ogniw pośrednich, istniejących między danem zjawiskiem a jego podkładem ekonomicznym — co znów jest z tą koncepcyą w zupełnej zgodzie. To samo powiemy o uznawaniu wielkiego znaczenia idei, jako motorów rozwoju — oczywiście, jak wszystko, uwarunkowanych; kto by tego marxizmowi zaprzeczał, tego możnaby poprostu zasypać cytatami — od »Wstępu do krytyki filozofii prawa Hegla«, młodzieńczej pracy Marxa — aż do najnowszych prac Labrioli. Swoją drogą mogłoby to nie pomódz, bo często »kryzys marxizmu« polega na tem, że się przypisuje marxizmowi jakiś pogląd ciasny, którego w nim niema i nie było, a później odkrywa się, że właśnie dopiero teraz teorya ta wyzbywa się tej ciasnoty poglądów i »uznaje i inne czynniki«. Od tej właściwości nie są wolni — nie mówiąc już o mniejszych — nawet krytycy takiej zresztą naukowej wartości, jak Sorel, Andler, Masaryk.

Krytycy ci mieli poprzednika nietylko w Engelsie, ale i bardziej właściwego i bezpośredniego — i o tym właśnie pomówić pragnę. Pisząc niedawno po francusku i po niemiecku o Stanisławie Krusińskim, zaznaczyłem przy sposobności, że gdyby polscy socyologowie, tacy jak J. K. Potocki lub L. Krzywicki, wydawali swe prace w jednym z międzynarodowych języków, napewno byliby dobrze znani w kołach

naukowych. To samo stosuje się w danym wypadku do profesora Karejewa. Jest on znany w Europie zachodniej, jako sumienny historyk stosunków włościańskich, ale nikt nie wymienia go, jako pierwszego głosiciela »kryzysu w łonie marxizmu«. A jednak w jego to książce p. t. »Staryje i nowyje etiudy ob ekonomiczeskom materyalizmie«, wydanej w Petersburgu już w r. 1896, znajduje się po raz pierwszy chyba sformułowane względem materyalizmu ekonomicznego stanowisko następujące, które charakteryzuje wszystkich wyżej wymienionych krytyków: należy uznać tę zasługę materyalizmu ekonomicznego, że położył on nacisk na stronę ekonomiczną dziejów, dotąd zbyt zaniedbywaną, należy wyłuskać z niego i przechować to zdrowe ziarno, ale stanowczo potępić »ekscesy«, których dopuszczają się uczniowie Marxa w swem niezniszczalnem i nienaukowem dążeniu do sprowadzenia całego biegu, całej tkaniny dziejów do »czynnika« ekonomicznego. Wogóle też nie zdaje mi się, aby zapóźno było na krótką ocenę owej książki prof. Karejewa, ponieważ znajduję w niej i wiele innych punktów, wspólnych mu z zachodnio-europejskimi głosicielami »kryzysu«.

Prof. Karejew na 304 str. ścisłego druku zapoznaje czytelnika z poglądami twórców materyalizmu ekonomicznego — Marxa i Engelsa; — bezpośrednich i najwierniejszych ich uczniów — Kautsky'ego, Mehringa, Lafargue'a, G. Krausego, Beltowa, P. Struvego, T. Baranowskiego; dalszych — Weisengrüna, Nikołajewa; pokrewnych — Rogersa, Lacombe'a, Lorii; niektórych historyków — ekonomistów: Łuczickiego, Winogradowa; wreszcie — krytyków materyalizmu ekonomicznego — niemca Bartha i rosyan — Michajłowskiego, Jużakowa, Kudrina, Zaka, W. W. Obolenskiego i kilku innych. Streszczenia te, choć przeplatane ciągłemi uwagami autora, są, naogół biorąc, dokładne i sumienne, oparte na znajomości całej dotyczącej literatury i dobrej wierze; dlatego książka, w braku innej, może być pożyteczną, jako wstęp do pracy nad materyalizmem ekonomicznym, jako środek zoryentowa-

nia się w całokształcie tego świata myśli i w dotyczących źródłach — i to jest jej największą zaletą. Mówimy: w braku innej — bo wadą jej jest nieprzychylne dla wykładanych teoryi stanowisko, niesystematyczność wykładu i w dodatku — niekompletność. Książka jest zbiorem luźnych artykułów i odczytów, i to się na niej odbija. Sprawiedliwość nakazuje zaznaczyć, że sam autor uprzedza o tem czytelnika, nazywa swą pracę tylko zbiorem »materyałów do historyi i krytyki mat. ekon.« i zwraca uwagę na brak w niej wykładu poglądów takiego np. Stammlera. Lecz dzieło Stammlera, zawierające także krytykę materyalizmu ekonomicznego, wyszło prawie jednocześnie z omawianą książką — zarówno jak Lafargue'a studyum o początkach i rozwoju własności, które, dowodząc, że ten uczeń Marxa niegorzej potrafi się obchodzić z naukowym materyałem od Maksyma Kowalewskiego, pozwoliłoby zapewne prof. Karejewowi wyrazić się o nim nieco mniej wzgardliwie. Po wyjściu książki Karejewa zaszło w tej dziedzinie wiele faktów ciekawych i ważnych: odbyła się polemika Kautsky'ego z B. Baxem, ukazały się obydwie książki Labrioli, rozprawy Abramowskiego. Jeśli o nich nie znajdujemy nic w »Etiudach«, to nie wina autora, choć niejeden jego pogląd możeby pod ich wpływem uległ, jeśli nie zmianie, to przynajmniej innemu sformułowaniu. Natomiast, co nas dziwić musi, to zupełne opuszczenie w tym jednakowoż tak szczegółowym przeglądzie znanych już wówczas, i to szeroko znanych prac takiego Juliusza Lipperta, który, sprowadzając całą cywilizacyę, nawet wraz z językiem i religią, do »Lebensfürsorge«, troski o byt, tak bliski jest monizmu ekonomicznego, że zasługiwał chyba na miejsce obok Rogersa[1]), a jeszcze bardziej — takiego De Greefa, którego system socyologiczny, genetycznie nawet połączony z marxizmem, a tak obmyślany w szczegółach, wielostronny i nau-

---

[1]) Znajdujemy o nim tylko 4-o wierszową wzmiankę na str. 252.

kowo ostrożny, utrudniłby zapewne prof. Karejewowi postawienie niejednego nieuzasadnionego zarzutu.

Zanim jednak przejdziemy do polemiki, uważamy sobie za obowiązek zaznaczyć, że Karejew nie należy bynajmniej do tak licznego zastępu przeciwników fanatycznych i ograniczonych, z którymi wszelka dyskusya jest niemożliwą. Przeciwnie nawet pomimo wielu błędów, od których mogłaby go była uchronić większa chęć uchwycenia zasadniczej myśli marxizmu, pociąga w nim dobra wiara i odwaga cywilna.— Kilkakrotnie podkreśla on, że jakkolwiek materyalizm ekonomiczny nie ma, zdaniem jego, przyszłości, to jednak różne dążenia, które z nim się zwykle łączą, są od jego losów zupełnie niezależne, i pisze się na teoryę ekonomiczną Marxa, jako na »najprawdziwszą z istniejących« (str. 57). Z punktu widzenia prof. Karejewa jest to bez wątpienia wiele, choć np. Labriola ani Kautsky nie zgodziliby się z pewnością na takie poszarpanie wewnętrznej i rzeczywiście istniejącej jedności omawianej doktryny. Karejew uważa też materyalizm ekonomiczny za niezależny od przestarzałego i usuniętego dziś z nauki dyalektyzmu: Rogers, powiada, znakomity zwolennik ekonomicznej interpretacyi dziejów, nie ma z dyalektyką heglowską nic wspólnego, tak jak znów Hegel — nic wspólnego z ekonomicznem pojmowaniem rozwoju ludzkiego. Nie będę na tem miejscu wszczynał polemiki o to, czy dyalektyka, taka jak ją w *Antidühringu* wykłada Engels, może być uważana za »Hegelei« i za wykluczoną z socyologicznej nauki. Polemika taka musiałaby być za obszerną na ramy niniejszego artykułu, a zresztą — przy dalszem rozwijaniu prawa retrospekcyi przewrotowej bardziej będzie na miejscu rozpatrzenie, czy i co warta jest Barthowska krytyka idei o »rozwoju w sprzecznościach«, na którą tak łatwo, niestety, zgadza się Karejew, oraz — czy bez idei tej materyalizm ekonomiczny jest w stanie rozwiązać zagadnienie genezy ideałów i przewidywań przyszłości, którego sofistyczne rozwiązanie przez Beltowa niezaprzeczenie słusznie Karejew

krytykuje[1]). W każdym jednak razie, choć uznaję całą głęboką różnicę, jaka pod względem sposobu oddziaływania czynników ekonomicznych okazać się musi między społeczeństwem zatomizowanem a społeczeństwem, świadomie rządzącem produkcyą, sądzę, że trzeba zgodzić się z Karejewem na krytykę owego nadużywania operacyi dyalektycznych, z którego wypłynęła u Engelsa myśl »skoku na wolność«, myśl, występująca u Weisengrüna w ostrzejszej formie jakiegoś »królestwa niezależnej umysłowości«, w którem determinizm ekonomiczny przestałby odgrywać swą pierwszoplanową rolę. Nieraz więc, jak widzimy, uwagi i krytyki Karejewa są całkowicie lub chociaż częściowo trafne i mogą się przyczynić do wyświetlenia i rozwoju ekonomicznego pojmowania dziejów. Że teorya ta bardzo jeszcze opracowania potrzebuje, że pomimo istniejących kilkunastu — szczególniej jeszcze daje się odczuwać brak monografii mono-ekonomistycznych, na to zgodzi się każdy, i Labriola np. kładzie na to wielki nacisk, wzywając jej zwolenników do pracy około przerobienia całej historyografii za pomocą jej metody i z jej punktu widzenia. Natomiast — tego, że sformułowania głównych zasad materyalizmu ekonomicznego szukać trzeba po rozmaitych okolicznościowych pismach Marxa i Engelsa, że materyalizm ekonomiczny — co mu zarzuca p. Nikołajew — nie posiada takiej »wielkiej księgi«, jaką, według wyrażenia Littré'go, posiadać musi każda wielka doktryna, nie można uważać za okoliczność, ujmę im przynoszącą. Zbyt ta koncepcya jest daleka od wszelkiego dogmatyzmu, a tembardziej — od wszelkiego piętna »objawienia«, zbyt właśnie żyje życiem samych faktów, z których się w miarę ich badania wyłania, aby zazdrościć miała pozytywizmowi jego Comte'owskiego alkoranu. Co zaś do drugiego przykładu, który prof. K. za p. N. przytacza, to Darwinowskie »O pochodzeniu gatunków« tak samo zawiera układ faktów, z których się pewna ogólna teorya wysnuwa,

[1]) P. str. 89, 225.

i równie nie może być uważane za jakiś tej teoryi całkowity kodeks, jak — »Kapitał«, o siedm lat tylko późniejszy, a poprzedzony »Przyczynkiem do krytyki ekonomii politycznej«, który wyszedł w tym samym właśnie (1859) roku. Analogia między dwoma geniuszami jest tu zupełną, i nieraz już zresztą na nią zwracano uwagę (Lafargue, Krause, Ferri, Labriola etc.)

Do najlepiej opracowanych działów w ekonomicznie pojętej historyi powszechnej należy bezwątpienia geneza samego materyalizmu ekonomicznego, o której pisali szczególnie Engels, Beltow, Labriola. I w »Etiudach« Karejewa jednak dotyczący rozdział (II) należy do najlepszych, i należy mu się uznanie za zwrócenie uwagi na niektóre pozostawione dotychczas w cieniu punkty: możliwy wpływ Ludwika Blanca, współczesne prawie i symptomatyczne narodziny historycznej szkoły w ekonomii, wogóle — znaczenie ogólnego na początku ub. wieku rozczarowania do rewolucyi czysto politycznych, które przeniosło środek ciężkości na sprawy ekonomiczne.

Każdy zwolennik materyalizmu ekonomicznego zgodzi się też z prof. Karejewem na to, że Loria popełnia mnóstwo ekscesów i błędów, że jego teorya jest ciasna i niewystarczająca; ale krytyka taka, jaką stosuje on do Lorii, bynajmniej do obalenia tegoż nie wystarcza. Niepodobna zarzucać Lorii, że prześlepia zupełnie w etyce »czynnik altruizmu i poczucia obowiązku«, a widzi tylko »postrach«; przeciwnie, Loria właśnie stara się wyjaśnić, jakiemi to dziwnemi drogami w ustroju, opartym na zniesieniu swobodnego zajmowania ziemi, specyalna kategorya pracowników »nieprodukcyjnych«, umysłowych, doprowadzać musi obydwie klasy społeczne do kierowania się uczuciami altruistycznemi, gdyż tylko ograniczenie egoizmu, jedynie właściwego normalnej naturze ludzkiej w ustroju bez sprzeczności, może tutaj zapobiegać gwałtownym starciom wrogich klas, — a nawet wyraźnie mówi, że w ustroju niewolniczym wystarcza do tego celu postrach, w pańszczyźnianym — już niezbędną

jest religia, a w najemniczym — opinia publiczna. Loria więc uważa niejako właśnie altruizm, moralność, za jakiś piękny, upajający kwiat lotosu, wyrastający jedynie i niezbędnie na pobojowisku walki klasowej; tak samo zresztą prawo i wogóle »instytucye związujące«, utrzymujące łączność społeczną, które w ustroju, opartym na »ziemi swobodnej« są zupełnie zbyteczne, bo tam nic tej łączności nie zagraża. W tem właśnie leży kardynalny błąd jego — w tem, że zjawisko wyrastania form etycznych, prawnych i politycznych z podkładu ekonomicznego ogranicza on wyłącznie do społeczeństw, opartych na walce klas, a przez to samo jedyną przyczynę tego zjawiska widzi w walce interesów klasowych. W takim poglądzie jest bezwątpienia część prawdy, wyrażanej właśnie przez materyalizm ekonomiczny, a której Karejew wcale uznać nie chce, co uniemożliwia mu skuteczną krytykę Lorii; ale taki całkowity i rzeczywiście aż do absurdu konsekwentny pogląd właśnie głęboko różni Lorię od szkoły Marxa, która i same interesy klasowe sprowadza do form i narzędzi produkcyi i uznaje samorodne, a nie celowo-machiawelistyczne powstawanie form etyczno-prawnych na gruncie form produkcyi zarówno w społeczeństwach klasowych, jak bezklasowych. Engels wyparł się Lorii, jako ekonomisty; i P. Struve wypiera go się, jako socyologa (może w sposób niedość trafny — to inna kwestya); Croce wykazał[1]), jak niesłusznie we Włoszech Loria uchodzi za przedstawiciela marxizmu, i wyszydził — zdaniem mojem, nawet bezwarunkowo zanadto — tego »Marxa jasnowłosego« [2]); Loria sam podkreśla różnice między poglądami swymi a szkoły mat.

---

[1]) Devenir Social, 1896, Nr. 11, po włosku — wcześniej.

[2]) Benedetto Croce opowiada, że znał w Neapolu pewnego weterana, który go zapewniał, że na pewnem zebraniu widział raz Marxa w roli otwierającego i prowadzącego zebranie. Marx ten był wysokiego wzrostu i miał jasne włosy. Zastosowanie tej anegdoty do Lorii nabiera »soli atyckiej«, gdy się zważy, że Loria jest właśnie wysokim blondynem, gdy tymczasem Marx, za którego niektórzy go biorą, był brunetem wzrostu nizkiego.

ekonomicznej, — a prof. Karejew koniecznie wmawia w szkołę tę, że jest z Lorią solidarna i za Lorii ekscesy odpowiedzialna! Wmawianie podobne powtarza się i w innych wypadkach, a wobec niezaprzeczonej dobrej wiary Karejewa świadczy, jak trudno zawodowym uczonym przychodzi zrozumienie tej koncepcyi, zrodzonej, według wyrażenia Michajłowskiego, »poza obrębem nauki«, nauki — dodajemy — gabinetowej! Dla Karejewa — materyalizm ekonomiczny jest to taka doktryna, według której »żywiołowa ewolucya ekonomiczna jest sama przez się(!) postępową« (str. 180), która nie przyznaje ideom i indywiduom żadnego wpływu na rozwój społeczny, i która, jeśli tylko próbuje szukać przyczyny jakiegokolwiek zjawiska nie w bezpośrednim fakcie ekonomicznym, staje się odrazu »psychologizmem« Karejewa i przeczy sama sobie. Tak więc, gdy sam autor »Kapitału« wykazuje wpływ czynników politycznych — systemu kolonialnego, podatkowego, celnego — na nowożytny rozwój ekonomiczny, to bynajmniej nie przyczynia się do uzasadnienia swego monistycznego poglądu (str. 60); a gdy Beltow oświadcza, że bez znajomości stanu umysłów w poprzedzającej epoce nie można zrozumieć ich stanu w epoce danej, to przeczy wyrażeniu jednego z twórców teoryi wyznawanej — wyrażeniu przecież czysto aforystycznemu — że objaśnienia danej epoki trzeba szukać nie w jej filozofii, lecz ekonomii (str. 227)! Potem, naturalnie, prof. K. może wołać: »spróbujcie zrozumieć prawo rzymskie bez wpływu filozofii stoickiej«! i wnosić stąd, że »prawo ma podstawę dwojaką: ekonomiczną i moralną« (str. 221). A jeśli kosmopolityczny racyonalizm stoików był z kolei wypływem ekonomicznych warunków swego czasu, ich przebudowującego działania na ideologię dawniejszą? a jeśli znów przyjęcie się na gruncie rzymskim tego napływowego nasienia zawarunkowane było przez sprzyjający ustrój ekonomiczny?[1]). W podobny sposób

[1]) Ob. o jednem i drugiem: Labriola »Le matérialisme historique«, roz. XIII, str. 228 i nast.

załatwia się Karejew z ekonomicznem podścieliskiem Reformacyi, wskazywanem zarówno przez Kautsky'ego, jak przez prof. Liubowicza: czy wytłomaczycie — pyta — przyczynami ekonomicznemi zjawienie się np. antytrynitaryzmu w polskim kalwinizmie? Nie podejmuję się, naturalnie, odpowiedzieć na to pytanie, należące do specyalisty; wiem jednak, że gdy antytrynitaryzm zjawił się pierwszy raz w wieku XI-ym, w pismach Roscelina z Compiègne, to był jednem z zastosowań rodzącego się również nominalizmu, który, zamieniając wszelkie abstrakcyjne jedności na *flatus vocis*, był pierwszym objawem i narzędziem rewolucyjnego dążenia do uniezależnienia władzy świeckiej i tworzenia się narodów i był zwalczany przez św. Anzelma, Wilhelma z Champeaux, koncylium w Soissons — w imię realnej jedności Kościoła; wiem, że średniowieczna jedność Kościoła była bardzo poważną realnością ekonomiczną, i że na rosnącem mieszczaństwie opierająca się władza królewska zyskała w nominalistach subtelnych apologetów; że w łańcuchu, równoległym do ciągłego ekonomicznego rozwoju mieszczaństwa i rządów królewskich kosztem feodalizmu i papiestwa, Occam był następcą Roscelina, a Reformacya — Occama, i że pewne sprzyjające ekonomiczne warunki, pewien częściowo choćby analogiczny układ sił walczących — mogły wydobyć z kurzu scholastycznego »herezyę« antytrynitarską. Wiem wreszcie, że bynajmniej nie sprzeciwia się zasadzie monizmu ekonomicznego szukanie składowych części pewnej przez pewny układ ekonomiczny do życia powołanej ideologii w ideologiach wieków dawniejszych, lub krajów oddalonych (*allochronicznych* i *allotopicznych*), — choćby nawet w tej wstępującej seryi genealogicznej przyszło się oprzeć aż o »filozofię« czy też »mitologię« pierwotną, pod którą już łatwo zawsze rozpoznać kształtujące działanie Lippertowskiej »Lebensfürsorge«.

Doszedłszy w tem miejscu do kwestyi nie poszczególnych już, lecz zasadniczych, do jądra krytyki Karejewowskiej, musimy na chwilę zwrócić wzrok w innym kierunku, który nas

z powrotem do tego samego punktu doprowadzi. Masaryk twierdzi, że ogólny przebieg »kryzysu w łonie marxizmu« polega na porzuceniu materyalizmu we wszelkich jego formach; Karejew — przeciwnie — wykazuje, że materyalizm filozoficzny a historyczny nie są bynajmniej nierozłącznie sprzężone. Materyalizm filozoficzny w historyi może wcale nie być ekonomistycznym, ale idealistycznym: idee są stanami mózgu, ale one rządzą ludzkością — głosili encyklopedyści. Materyalizm naturalistyczny nie wyróżnia specyalnie ekonomicznej strony życia społecznego, miesza ją z innemi i całość uzależnia wprost albo od warunków środowiska naturalnego (Buckle), albo od warunków fizyologiczno-rasowych (Lapouge). Czy rzeczywiście między tymi dwoma materyalizmami niema nic wspólnego prócz nazwy? czy też znowu różnią się one od siebie jedynie tem, że pierwszy był »statyczny«, drugi jest »dynamicznym«, jak mniema Engels i Beltow? — kwestya to znów zbyt obszerna, aby się tu na jej rozpatrywanie miejsce znaleźć mogło [1]). W każdym jednak razie jeden ogólny punkt widzenia jest im wspólny, a dałby on się zilustrować ową odpowiedzią pierwszego monisty-materyalisty, Diogenesa z Apolonii, na νοῦς αὐτοκρατής Anaxagorasa: »gdy odbierzecie człowiekowi powietrze, duch jego przestaje istnieć, a więc nie duch stwarza powietrze, lecz powietrze — duch«. (Feuerbach ob. K. D. str. 174). Ta to — że użyjemy terminu Lacombe'a — żelazna *antecedencya* »faktu« wiąże się z obraną przez Marxa nazwą materyalisty, i tę to wspólną cechę wyczuwa widocznie Karejew, bo zasadnicze argumenty,

---

[1]) Ob. w tej kwestyi Labrioli zbiór listów do Sorela, wydany po włosku p. t. »Discorrendo etc.« w r. 1898, a po francusku (Giard et Brière) w r. 1899, szczególniej V—VII. Rzecz to nadzwyczaj żywa, głęboko pomyślana i zajmująca; wyżej parokrotnie już na nią się powoływałem. Jeżeli Michajłowskij w r. 1895 mógł pisać, (zbyt jednak małą zwracając uwagę na »Antidühringa«) że mater.-ekon. nie ma filozofii własnej, że nie zajął stanowiska względem zagadnień filozoficznych, to świetny »Dyskurs« Labrioli jest pierwszym krokiem świadomym ku zapełnieniu tej luki.

jakie wytacza przeciw materyalizmowi historycznemu, pomimo przeprowadzonej przez niego samego linii dzielącej, są takie, jakby chodziło — o materyalizm psychologiczny.

Jedyną realną rzeczą w społeczeństwie jest jednostka (*licznost'*) — pisze prof. Karejew. Otóż ta, niezależnie od takiej lub owakiej, od wszelkiej metafizyki, eksperymentalnie — składa się z dwóch stron: fizycznej i psychicznej, *z ciała i ducha*. Jednostronnością jest sprowadzać całą historyę do jednej lub drugiej. Pierwsze robił idealizm psychologiczny, była to »teza«; drugie — robi materyalizm ekonomiczny — antyteza. Każdy jest prawdziwym w swym zakresie i mogą się z pożytkiem nawzajem dopełniać: ale im bardziej jeden zapuszcza się w zakres drugiego, tem bardziej wykazuje swą niedostateczność. Czas więc teraz na ich »syntezę«, czas porzucić marzonki monistyczne. Trzeba oddać to, co się należy, z jednej strony — psychicznemu oddziaływaniu ludzi na siebie, z drugiej — wymianie usług materyalnych.

Taki jest zasadniczy pogląd Karejewa, wiernie streszczony według »wstępu«. Dopełnia on go dorywczo w innych miejscach. W szczególności, gdy P. Struve daje następującą (znowu aforystyczną) formułę, tak przypominającą duchem swym słowa Diogenesa z Apolonii: »materyalizm ekonomiczny *podporządkowuje* ideę faktowi, świadomość i powinność — istnieniu«, — Karejew oświadcza wprost, że »nie zamierza krytykować tej tezy, ponieważ zupełnie nie rozumie i wystawić sobie nie może, jak fakty mogą *rodzić* idee, rzeczywistość — ideały, ekonomika — kulturę: to przechodzi ludzki rozum« (str. 204). Na zdanie Bełtowa, że materyalizm ekonomiczny nie ignoruje roli rozumu, ale stara się wyjaśnić, dlaczego działanie rozumu było właśnie w każdej epoce takiem, a nie innem, K. odpowiada: »Dlaczego rozum działał w każdej epoce tak, a nie inaczej? Ależ objawy rozumu, jak wszelkie zjawiska, podlegają własnym prawom, prawom psychologii i logiki, prawom rozwoju duchowego... Są prawa,

rządzące rodzeniem się idei z idei, są inne, osobne, według których fakty rodzą fakty... Historya idei i historya form produkcyi mają każda swe własne prawa« (str. 219).

Dla szan. profesora więc »idea« i »fakt« albo: fizyczna i duchowa strona człowieka — są to dwie rzeczy całkowicie różnorodne i odgrodzone od siebie jakąś nieprzebytą ścianą. Pierwsza to zapewne próba zastosowania agnostycyzmu do numenu ekonomicznego, ale mniejsza o to. Jeśli do tego sprowadza się krytyka materyalizmu ekonomicznego, to doprawdy odpowiedź ma on łatwą: poprostu przenosi całe życie społeczne na jedną stronę ściany. Ten »fenomenalizm społeczny« sformułował najjaśniej, najbardziej naukowo — Abramowski, ale był on zawsze rozlany po wszystkich pismach zwolenników materyalizmu ekonomicznego. I my rozumiemy doskonale, że człowiek jest jedyną realnością społeczną, ale nie możemy uznać za słuszne zdania prof. Karejewa, że »mat. ekon. szuka podstawy całego rozwoju społecznego w czemś, leżącem na zewnątrz człowieka«, (str. 114) bo nie zdaje nam się, aby czynność ekonomiczna człowieka leżała na zewnątrz człowieka. Nie możemy również przyjąć ustępstwa, które nam prof. K. łaskawie robi, twierdząc, że jeśli nienaukowem jest »ekonomiczne tłomaczenie różnych rodzajów stosunku teoretycznego człowieka do świata zewnętrznego i do samego siebie«, to równie mało naukową by było rzeczą »szukać w wewnętrznem życiu psychicznem jednostki przyczyn powstania myśliwstwa, pasterstwa, rolnictwa, przemysłu przetwórczego, handlu i operacyi pieniężnych« (str. 8). Więc objaśnienia tych rzeczy mamy szukać poza obrębem »psychicznego życia jednostki«? Nie: poza obrębem tego życia niema dla socyologii nic, tak samo, jak poza obrębem objektywnego rozpatrywania i prawidłowości monistycznej znajduje się nie określone życie psychiczne jednostki, do którego dałby się zastosować Karejewowski »psychologizm«, lecz tylko niepoznawalny, wyślizgujący się

subjekt, »ja« bez żadnego atrybutu[1]). Zagadnienie więc powinno być sformułowane nie: »jakim sposobem *fakt* rodzi ideę?« — lecz inaczej: objawy psychiczne, polegające na przystosowywaniu sił naturalnych (zjawiskowych) do potrzeb ludzkich (również zjawiskowych), czyli formy produkcyi, wywołują, »zradzają« i przystosowują do siebie inne kategorye objawów psychicznych, polegające na określaniu i pojmowaniu stosunku człowieka do człowieka lub do wszechświata. Rzecz jasna przy takiem postawieniu kwestyi, że rodzenie się »idei« nie przekracza granic rozumu ludzkiego, a że »idee« mają własność przeżywania rodzących je »faktów« (nad której przyczynami się tu zatrzymywać nie będziemy, bo to samo stanowi cały dział materyalizmu ekonomicznego), — więc dochodzimy do wyżej sformułowanego rozwiązania kwestyi wstępującej genealogii »idei« w ciągłym związku z podtrzymującymi ich istnienie i przetwarzającymi je stosunkami ekonomicznymi — w razie potrzeby — aż do pierwotnych stanów ludzkości.

Jeśli teraz p. Kudrin, krytyk zresztą o niezwykłej erudycyi i bezstronności, zarzuci nam, że i w pierwotnem społeczeństwie produkcya dóbr materyalnych nie wyczerpuje całego stosunku człowieka do otaczającej go przyrody, że obok »utylitarnego« od samego początku ludzkości istnieje »emocyonalny« stosunek człowieka do natury, wytwarzający zarodki sztuki i filozofii[2]), to damy mu na to odpowiedź podwójną. Po pierwsze, — nie ulega kwestyi, że w tej dziedzinie jeszcze nic prawie nie zrobiono, — ale badania właśnie Lipperta np. pozwalają przypuszczać, że wszystkie owe embryonalnie-idealne objawy psychiczne nie występują u człowieka pierwotnego przypadkowo i niezależnie, lecz układają się niejako, nawarstwiają około jądra — czynności ekono-

---

[1]) E. Abramowski, »Les bases psychologiques de la sociologie (Principe du phénoméne social)«.

[2]) R u s s k o j e B o g a t s t w o, maj 1896 — contra Beltow.

micznych. Powtóre: jeśli człowiek z chwilą swego zjawienia się na kuli ziemskiej przynosi już z sobą pewne zdolności i skłonności, niezależne od troski o byt, a więc i od produkcyi dóbr materyalnych, to i ten fakt nie narusza monizmu ekonomicznego. Albowiem, jeśli człowiek, jak mówi Franklin, jest zwierzęciem używającem *narzędzi*, to narzędzia te są tylko sztuczną modyfikacyą *organów*, a głównie kończyn jego poprzedników, po których dziedziczy on owe skłonności emocyonalne i zdolności umysłowe; czynność organów, za pomocą których zwierzęta nie wytwarzają wprawdzie, ale chwytają dobra materyalne, stanowi oczywiście ekonomikę zwierzęcą; struktura zaś anatomiczna, a w pierwszym rzędzie — *rozwój* kończyn, jak to stwierdził Darwin, a przed nim już Helvetius, decydują o rozwoju umysłowym zwierząt.

Lecz tu zatrzymuję się, bo chociaż autor studyum »Holbach, Helvetius und Marx«, jeden z najwybitniejszych piszących po niemiecku zwolenników mater. ekon., zwrócił już na to uwagę, to jednak podobne zestawienia mogą się jeszcze wydawać ekscentrycznemi. W ten sposób moglibyśmy zstępować aż do ostryg — jak mówi dowcipnie Kautsky, który w swej ciągłej praktyczności i trzeźwości odpowiada Baxowi, że materyalistyczne pojmowanie dziejów bynajmniej nie aspiruje do wytłomaczenia »całego życia ludzkiego«, lecz tylko — dziejów, historyi czyli tego, co się w niem zmienia z biegiem czasu. Zmieniają się zaś nie natura, nie organizm ludzki, lecz sztuczne jego organy, narzędzia, formy produkcyi. Do ich zmian jedynie sprowadzać można wszystkie inne przemiany społeczne. Natura, organizm (a więc i pewne »prawa myślenia«) są stałe (jeśli się zmieniają, to minimalnie, i to pod wpływem zmian w środowisku sztucznem) — i są dane. Naturalnie, wiele rzeczy w społeczeństwie sprowadza się do nich, o ile wogóle nauka jest w stanie cechy indywidualne do czegoś sprowadzić. Człowiek, żyjąc w społeczeństwie, nie przestaje żyć w naturze i odbierać od niej wprost wrażenia — mówi Labriola. Przy takiem, bardziej empirycznem, jeśli

nie — eklektycznem, postawieniu kwestyi odpowiedź na zasadniczy zarzut Karejewa jest jeszcze łatwiejsza. Nie chodzi tu już bowiem o samą genezę idei — jest ona pierwotnie dana — lecz o jej zmiany. Otóż żeby nie wiem jaki mur dualiści wznosili między »ciałem« a »duchem«, to muszą uznać paralelizm ich zmian, a więc — prawo mater. ekonomicznego do objaśnienia *zmian* w ideologii *zmianami* w ekonomice. W takim razie forma produkcyi nie będzie *źrodłem* form nadbudowy społecznej, ale w każdym razie będzie czemś więcej, niż — jak chce prof. Karejew (str. 167) — biernym ich *warunkiem:* będzie form tych *określaczem,* ramą, w której się one układać, matrycą, w którą się wlewać muszą.

Zresztą, na takiem stanowisku, jakie obrał Karejew, wytrwać niepodobna. Między tak rozgrodzonemi dziedzinami »ducha« i »ciała« zaczyna się zaraz nieuchronna osmoza,— to też nie brak w »Etiudach« pod tym względem sprzeczności. »Któż zaprzecza — mówi autor — że idee ekonomiczne (właśnie ekonomiczne, a nie inne) zależą od ekonomicznych faktów?« (str. 223). Czemuż to taka degradacya »ducha« Ad. Smitha i części ducha Arystotelesa, dlatego, że obrały one sobie ten przedmiot, a nie inny? A polityka? czy ma być zaliczona do ekonomii (*fakt*) czy do filozofii (*idea*)? Ale oto i ogólniejsze zaprzeczenie samemu sobie: »Procesy myślenia i twórczości potrzebne są do tego, aby człowiek mógł zdobywać środki egzystencyi. Życie psychiczne człowieka idzie ręka w rękę z jego istnieniem fizycznem, jedno od drugiego oddzielić się nie da. W tem leży źródło jednakowych praw i ekonomii i psychologii do objaśniania zjawisk historycznych« (str. 113). A więc już nie: dotąd — ekonomia, stąd — psychologia. Belfort Bax, który wychodzi z podobnego założenia, wywija się od sprzeczności w taki sposób: ewolucya duchowa i ewolucya ekonomiczna są w znacznej części współzależne, ale *do pewnego stopnia,* w pewnej części, do pewnego punktu — niezależne od siebie... Można chyba orzec, że

tego rodzaju dualizm przenosi się naprawdę poza obręb myślenia naukowego.

Tak i absolutny Kartezjuszowski dualizm szukał wyjścia z zaułka — w okazyonalizmie. »Dualizm eksperymentalny« Karejewa jest też jakby pewnego rodzaju socyologicznym kartezyanizmem: ale różnica między nimi jest ta, że gdy Kartezyusz nie śmiał jeszcze wystąpić monistycznie w dziedzinie psychologii ludzkiej, a na gruncie psychologii zwierzęcej utorował drogę późniejszemu śmiałemu i płodnemu monizmowi, prof. Karejew tymczasem — cofa się, niestety, do dawno przebytych stanowisk...

Wiadomo, że w każdej opozycyi społecznej trudno bywa odróżnić opór wypieranych form przeszłości od dążeń do przekroczenia teraźniejszości; trudność polega na tem, że pierwsze stopniowo i niemal niepostrzeżenie przekształcają się, aż w pewnej chwili przedzierzgują się na drugie, że więc i pierwszych sumiennemu i przewidującemu obserwatorowi, a tembardziej praktykowi, lekceważyć nie wolno. Są oczywiście z obydwóch stron formy jaskrawo określone i łatwe do rozpoznania, ale jest i pas graniczny, na którym przechodzenie z jednej strony na drugą jest codzienne i normalne. Tak w pierwszej połowie ub. stulecia przeciw zataczającemu coraz szerzej kręgi swego panowania liberalizmowi mieszczańskiemu występowali — z jednej strony Hallerowie i Maistre'owie, z drugiej — obóz Blanców, Cabetów, Weitlingów. Argumenty z obydwóch stron były nieraz niemal jednobrzmiące, i materyalizm ekonomiczny, mógłby ktoś mniemać, rodził się w głowach junkrów pruskich[1]). Jedna krytyka, nie ulega wątpliwości, służyła drugiej. Należy przez analogię przypuszczać, że coś podobnego dzieje się obecnie naokoło monizmu ekonomicznego. Materyalizm ekonomiczny bowiem ma tę wyższość nad macierzystym swym heglizmem, że za-

[1]) Ob. np. u Mehringa w »Lessings-Legende« (str. 436 i nast.) b. ciekawe uwagi o jednym z nich, Lavergne-Peguilhen'ie.

sadę względności i dyalektycznie przemijającej prawdziwości stosuje nietylko do doktryn, które go poprzedziły i przygotowały, ale i do samego siebie. Będąc, jak wszelka filozofia, naturalnym wyrazem pewnego stadyum rozwoju ekonomicznego i związanych z niem dążeń pewnej klasy, musi i on zniknąć, przekształcić się na filozofię nową, z chwilą, gdy to stadyum rozwojowe dosięgnie swego kulminacyjnego punktu, na którym odbywa się »zamiana ilości na jakość« i »tezy na antytezę«, — gdy dążenia te, urzeczywistnione, legną w mauzoleum historyi. Z chwilą tą: — lecz nie wcześniej. Tak uczy przeszłość. Dotychczas odbywa się jeszcze pochód wstępujący, i daleko mu do końca: dlatego to, według głębokiego spostrzeżenia surowego jednak krytyka, Croce'go [1]), materyalizm ekonomiczny, mimo wszelkich napaści, »ma życie tak twarde, jak zwykle nie miewają błędy i sofizmaty«; dlatego, choć w swych twierdzeniach nieścisły, paradoksalny, wydaje on nam się, i jest rzeczywiście, jakby *naładowany i wypełniony prawdą*, — czyli, powiedziałbym, tem, co się prawdą staje i w najbliższej przyszłości stawać będzie. Prawda ta musi się z niego — i właśnie *z niego* — stopniowo wyładowywać i wyłaniać, i wszelka krytyka może i musi temu dopomódz. Jeśli materyalizm ekonomiczny chce być wierny swej własnej zasadzie, to w całym swym zakresie musi on jak najchętniej przypuszczać i wprost wywoływać—krytykę. Marx w przedmowie do »Kapitału« dał mu na drogę dumne hasło Dantego: »Segui il tuo corso e lascia dir le genti«: — może on je uczynić swoim, nieco modyfikując zgodnie z swym charakterem naukowym na: — *Lascia cercar!* Niech wszyscy szukają swobodnie; wiemy z góry, że znajdą tylko to, co im rozwój ekonomiczny podsunie, i że to znajdą prędzej czy później niechybnie, choćby ich od tego

[1]) Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme, str. 5, 22, 46.

nie wiem czem odgradzano. Lecz i w tych poszukiwaniach musi się mieszać opór przeszłości z przekraczaniem teraźniejszości; i w tym procesie życiowym niedawno porzucone cmentarze stają się łąkami kwiecistemi. Odblaski zmierzchu i zorzy porannej mieszają się w całym tym »kryzysie marxizmu«, i doprawdy czasem trudno rozpoznać, gdzie się kończy lub zaczyna przestarzały liberalizm lub idealizm — jaka krytyka cofa nas ku wczoraj, a jaka — prowadzi ku jutru.

W każdym jednak razie do pierwszej kategoryi nie zaliczę prawie wcale krytyki Crocego, a wcale — Abramowskiego.

B. Crocego wymieniona broszura czyta się z wielkim pożytkiem, poddaje bardzo wiele myśli. Autor umie pojmować i przetrawiać marxizm. Czasem tylko nie zadaje sobie tego trudu, i wtedy jakby naumyślnie, ot! z dyletantyzmu — mówi rzeczy powierzchowne, pospolite i słabe, np. krytyka pojęcia historyi, jako walki klas, przy której poprostu zapomina, że pojęcie to stosuje się tylko do pewnego, mającego początek i koniec okresu dziejowego (str. 25). Cztery główne punkty jego rostrząsań są następujące: 1-o ekonomia marxowska nie może być uważana za ogólną naukę ekonomiczną, lecz jest zupełnie uzasadniona w zastosowaniu do pewnego szczególnego problematu; 2-o materyalizm ekonomiczny powinien uwolnić się od wszelkiego aprioryzmu i być rozumiany jedynie jako wielce płodna zresztą *reguła interpretacyi* dziejów (por. Mehring); 3-o żaden program praktyczny nie może się nazywać czysto naukowym; 4-o autor, choć w etyce — kantysta, przeczy, aby materyalizm ekonomiczny miał być z natury swej antietycznym.

Nie mogę tu zastanawiać się nad tem, o ile i w jakiem znaczeniu wnioski Crocego są słuszne; otworzę tylko niewielki nawias w związku z punktem pierwszym, a to w celu zilustrowania przykładem tego, com powiedział w ustępie poprzednim, no i — niech mi to wolno będzie — w celu okazania, że wbrew twierdzeniu jednego z powierzchownych

krytyków »Retrospekcyi«, nie jestem »bezkrytycznym wyznawcą« marxizmu.

Teorya wartości Marxa streszcza się, jak wiadomo, w tem zdaniu, że miarą wartości jest praca. Jaką drogą Marx dochodzi do tego wniosku? Drogą nadzwyczaj ścisłego i logicznego rozumowania następującego: Miarą może być tylko coś wspólnego wszystkim przedmiotom porównywanym. Co mają wspólnego wszystkie towary? Nie swe cechy użytkowe, bo temi właśnie różnią się one, lecz wyłącznie to, że każdy jest wytworem pracy ludzkiej, a każda praca, bez względu na swe cechy specyficzne, jest wydatkiem siły życiowej, który przy odpowiednim stanie przyrządów może nawet być ściśle mierzony. Zatem pewna ilość czasu pracy ogólno-ludzkiej zawiera się w każdym towarze. Na tym kamieniu węgielnym już wznoszą się wszystkie dalsze teorye.

I rozumowanie to jest logicznie niezbite. Z tego punktu widzenia wychodząc i operując *czystą dedukcyą*, możnaby nawet usunąć ową powszechnie stwierdzoną i rostrząsaną niezgodność każdorazowej ceny towaru z jego idealną wartością i owo skombinowanie określenia wartości przez pracę z prawem popytu i podaży (w artykule Marxa »Kapitał i praca«), które naruszają właściwie Marxowską teoryę wartości. Bo jeśli wartość zamienna towaru określa się zawartą w nim pracą *społecznie-niezbędną*, to czyż w tem wyrażeniu *społecznie-niezbędna* nie zawiera się już wielkość zapotrzebowania? i jeśli ilość pracy społecznie-niezbędnej do wytworzenia jednostki pewnego towaru zmienia się, nieraz już *po wytworzeniu* danej jednostki w zależności od zmiany w technice, to dlaczego nie miałaby być również funkcyą bezustanku zmieniającego się popytu zarówno na dany towar, jak na powszechny równoważnik? Jeśli wystawione na sprzedaż 100 T. kosztowało 400 godzin pracy, lecz w chwili sprzedaży mogą być wytworzone kosztem 200 godz., to V = 2, a nie 4; lecz tak samo, jeśli na rynek przybywa 100 T, które = 400 godz., lecz w chwili sprzedaży ogólna potrzeba

wynosi tylko 50 T, których koszt wynosiłby tylko 200 godz., to na każdą jednostkę towaru przypadnie również tylko V = 200 : 100 a nie 400 : 100, (ani 200 : 50). Określenie *społecznie-niezbędna* praca — należałoby zawsze brać w ruchu, w stanie płynnym niejako. Punkt widzenia mógłby być w ten sposób doprowadzony do ostatnich konsekwencyi.

Lecz absolutnie analogiczne rozumowanie można przeprowadzić i z dyametralnie przeciwległego punktu wyjścia. Każdy człowiek jest nietylko wytwórcą, ale i spożywcą, i to są dwa bieguny każdego towaru wymienianego. Wszystkie towary mają to wspólnego, że pochodzą z wydatku sił człowieka; lecz wszystkie towary przy całej różnorodności potrzeb, które zaspokajają, mają też to wspólnego, że ich używanie sprawia — normalnie rzeczy biorąc — pewien przyrost sił życiowych (bezpośrednio, albo przez zapobieżenie ich utracie), który też zapomocą odpowiednich dynamometrów dałby się — teoretycznie przynajmniej — wymierzyć. Zatem na podstawie potrzeby również dałaby się logicznie pomyśleć powszechna miara wartości. Coś podobnego mówi właśnie i Croce, starając się wykazać, że ekonomia Marxowska i szkoła wiedeńska lub hedonistyczna mogą się nawzajem dopełniać. »W hypotezie Marxa towary przedstawiają się jako *krystalizacya pracy*; dlaczego w innej hypotezie wszystkie dobra ekonomiczne, a nietylko towary, nie miałyby się przedstawiać jako *krystalizacya potrzeb?*« (str. 16) i przypomina, że F. A. Lange zapowiadał próby stworzenia teoryi wartości na tej drodze. Labriola[1]) odpowiada mu wprawdzie na to (podaję sens ogólny dowcipnej odpowiedzi), że praca realnie poprzedza istnienie towaru, gdy zaspokojenie potrzeby jest rzeczą tylko wyobrażalną, którą »krystalizować« byłoby chyba jakimś czarnoksięstwem. Ale ta różnica właściwie nie istnieje: bo zarówno do mierzenia wydatku pracy, zawartego w towarze, służy, jak do mierzenia zdolności dynamogeni-

[1]) Listy do Sorela, wyd. franc., str. *222*.

cznej towaru (jest tu pewna analogia z potencyałem elektrycznym np.) służyłoby — doświadczenie społeczne, oparte — tu na uprzedniem wytwarzaniu, tam — na uprzedniem również spożywaniu jednostek tegoż towaru.

Otóż jeśli ekonomia Marxowska i już jego poprzedników z dwóch możliwych i logicznie ściśle równoległych kierunków patrzenia wybrała ten, a nie inny, jeśli jedną stronę rzeczy dostrzegła znakomicie, a na inną (lub możliwe inne) nie zwróciła żadnej uwagi, to dlatego, że — jak i wszelka ideologia — jest ona względną, że posiadać musi także swój specyficzny daltonizm lub lepiej, powiemy wraz z Langem, swą sobie właściwą budowę siatkówki, że ograniczają i jej zdolność poznawczą pewne klasowe *kategorye ujęcia.* Oczy jej — jak oczy Labrioli (ibid). — zwrócone są, żeby nie powiedzieć przykute do — »ociekającego potem, zgarbionego szewca«, i nie patrzą na »fikcyjnego« człowieka używającego. Ale że tak jest — to naturalna konieczność dziejowego stadyum, które jeszcze dalekie jest od wyczerpania się. Zasadniczą jego cechą jest pewien fakt ekonomiczny — wartość dodatkowa — około którego grupują się, do którego prowadzą, a właściwie powracają wszystkie teorye. W przedmowie do III tomu »Kapitału« stwierdza to Engels: nietylko Konrad Schmidt, nietylko Fireman, Juliusz Wolf, ale nawet Lexis, który sam siebie nazywa »wulgarnym ekonomistą«, czy to modyfikując teoryę Marxa, czy wychodząc z założeń zupełnie innych, zawsze dochodzą do tego dominującego realnego faktu. Dotychczas jedynie ten punkt widzenia okazał się płodnym; w miarę tego jak fakt dominujący epoki zmieniać się będzie, okazywać się mogą i muszą płodnymi punkty widzenia inne, których się właściwie dzisiaj zaledwie domyślać możemy. Dlatego i tu — *lascia cercar!* Ale dlatego też i tu, i w tych poszukiwaniach ekonomii utylitarnej lub hedonistycznej — gdzie się kończą usiłowania zatamowania konsekwencyi rostrząsanej teoryi wartości, gdzie zaczynają

— usiłowania ich przekroczenia — po mocnym i niezbędnym oparciu się na nich właśnie?

Zagadnienie to ekonomiczne pozostawiam ekonomistom. Wracając zaś do socyologicznej strony interesującej nas doktryny i powtarzając za Crocem westchnienie: »gdyby ów *rozkład*, który nam zwiastują, miał być ścisłą *rewizyą krytyczną*, jakżeby był pożądany!« — stwierdzam, że p. Edward Abramowski, jak się zdaje, taką przedsięwziął rewizyę, że, sądząc z dotychczasowych na tem polu prac, może nią poważny przynieść pożytek.

Mam na myśli dwie jego po francusku wydane rozprawy: »Les Bases psychologiques de la sociologie« i »Le materialisme historique et le principe du phénomène social«[1]). Głównie drugą: bo pierwsza omawiana już była w »Przeglądzie Filozoficznym« przez J. K. Potockiego. Z moim tematem ma ona zresztą związek dalszy. Korzystałem z niej wyżej, polemizując z prof. Karejewem, który i w drugiej jednak (§ 4) znalazłby odpowiedź na »przechodzące rozum ludzki pytanie«, jakim sposobem produkcya może kształtować wszystkie procesy życia zbiorowego, które z natury swej jako ideologiczne, »są jej zupełnie obce i z nią *niewspółmierne*«. Rozwiązanie polega na tem, że jednostka, człowiek, uważana jest za jedyny konkret społeczny, ale w niej to właśnie, zamiast żeby t. zw. »ekonomia« i t. zw. »psychologia« rozdzielone były żelazną ścianą — technika i kultura, czyli zdolności produkcyjne i potrzeby życiowe, wchodzą z sobą w połączenie, przenikają się nawzajem najściślej, tworząc »węzeł społeczno-indywidualny« oraz »zarodek idioplastyczny organizmu społecznego«.

Do tej to »formuły techniczno-kulturalnej« sprowadza Abramowski każdy ustrój społeczny. Pierwotnie uzdolnienie techniczne człowieka niższe jest od jego »natężenia życiowego«: wobec tego koniecznością jest zrzeszenie, komunizm

---

[1]) Paris, Giard et Brière, 1897 i 1898.

pierwotny. W cieple jego macierzystego, błogosławionego łona (powiedziałby Bachofen) pod jego opiekuńczemi skrzydłami, rośnie człowiek-dziecię, aż jego zdolność wytwórcza staje się równą natężeniu potrzeb, a zrodzona indywidualność nie pozwala dłużej ulegać krępującym nakazom gromadzkim. Formuła, w której wytwórczość jednostki (określona naturalnie zawsze technicznym zasobem *społeczeństwa*) równa się sumie jej spożycia, warunkuje pierwszą z następnych form społecznego ustroju: niewolnictwo; albowiem tylko przymusowa kooperacya w latifundyach mogła przy takim stanie rzeczy wydać nadwartość, której potrzebowała rozwijająca się jednostka, a której nie mogło dać jej odosobnione gospodarstwo rodzinne. Gdy w dalszym ciągu jednostka sama staje się zdolną wytwarzać więcej, niż potrzebuje do spożycia, umożliwiona jest zmiana latifundyum niewolniczego na wolne rzemiosło oraz poddaństwo czynszowe, a powołuje tę nową formę do życia wyrobiona na tle pracy niewolników wyższa potrzeba udoskonalonych wytworów w klasie panującej. Wystarczanie samej sobie każdej grupy feodała i jego wasalów atomizuje społeczeństwo średniowieczne, lecz to zatomizowanie wyrabia w niem mistycyzm, który z kolei zespala je w olbrzymim porywie ku Ziemi Świętej. Tem feodalizm podpisuje wyrok śmierci na swą gospodarkę naturalną. — Ze Wschodu z kupcami przychodzą wzmożone potrzeby, które zaspokoić może tylko handel pieniężny: nadwartość feodalna przybiera formę pieniężną, co już, choć zachowuje ona jeszcze swój cel spożywczy, czyni ją w możliwości nieograniczoną. Dążenie do powiększenia nadwartości, wytwarzanie nie na bezpośrednie zapotrzebowanie, pchają do nowej kooperacyi w wielkich gospodarstwach pańszczyźnianych i rękodzielniach kupieckich, a z tej nowej formy nadwartości wyrasta — kapitalizm. Dalszą dyalektykę historyi, opartą na formule techniczno-kulturalnej, w której minimum pracy daje maximum użycia, musimy pozostawić na stronie.

Jest to, jak widzimy, konstrukcya, wypływająca z grun-

bnionej z naturą, skąd poszła hypotetyczna nieograniczona wspólność kobiet, to rzecz może miałaby się z ową formułą trochę inaczej, choć i tu — co za rolę musiał odgrywać przedewszystkiem wynalazek ognia, a nie nowego rodzaju umowa społeczna! Dalej, co do rozkładu komunizmu, to zarówno jeśli chodzi o nizko stojącą hordę[1]), jak o względnie wysokie już stadyum matryarchalnego »falansteru« czerwonoskórych[2]), badacze przypisują wielką wagę faktowi rozpadnięcia się danej rzeszy na kilka grup i rozejścia się ich, faktowi spowodowanemu poprostu przez trudność wyżywienia się zwiększonej ludności w jednem miejscu; fakt ten wysuwa na pierwszy plan mężczyznę, prowadzi do wojny i porywania kobiet; — a zdobycz wojenna (późniejsze rzymskie *peculium castrense)* i porwana kobieta stanowią często pierwszą prywatną własność na tej samej zasadzie, na mocy której, w miarę postępującego podziału pracy między płciami, owoce łowów i ich narzędzia uważane są za własność mężczyzny, a gospodarstwo domowe i związane z niem początki rolnictwa — za przynależność kobiety. Mamy tu więc — z jednej strony skutki zależności człowieka, w braku dość udoskonalonych *narzędzi,* jeszcze bezpośrednio od środowiska naturalnego — przy czem nie $P = T$, ale właśnie $P \angle T$, zamiast zrzeszać, rozdziela! — z drugiej strony, wpływ *rodzaju* produkcyi, jej strony raczej jakościowej, niż ilościowej. Ale Abramowski właściwie w tamte czasy się nie zapuszcza; akcya jego dramatu dziejowego zaczyna się dopiero w przeddzień państwowości greckiej, i niewolnictwo jest u niego także — klasyczne. Tymczasem w przejściu od mordowania jeńców (czasem zjadania) lub wcielania ich do zwycięskiego plemienia na prawach równości — do niewolnictwa czyż nie odgrywało decydującej roli oswojenie zwierząt, pasterstwo, ta *forma* produkcyi, logicznie wynikająca z myśliwstwa, a więc

---

1) M. Kowalewski. Tableau des origines, etc. (1890) — r. 3.
2) P. Lafargue. La Propriété (1895) — r. II.

i dająca mężczyźnie, wraz z własnością najważniejszego bogactwa, patryarchalną władzę? czyż nie hodowla bydła wywołała zarazem zapotrzebowanie na liczniejszą od członków rodu i poddaną siłę roboczą, a zarazem umożliwiła przewyżkę owoców jej pracy nad spożyciem, więc po raz pierwszy uczyniła P $\nearrow$ T? Odtąd zresztą formuła lepiej służyć może; ale jednakowoż Abramowski przy przemianie ustroju rzymskiego na feodalny zupełnie nie uwzględnia interwencyi najezdców, przynoszących z sobą jeśli nie formę komunizmu matryarchalną, gentową, to silne ślady jej, oraz formę pochodną, trzecią — »wspólnotę rodzinną« Kowalewskiego lub »kolektywizm krewieńczy« Lafargue'a. Te to ślady komunizmu najezdców były pierwszym kitem, spajającym rozbite społeczeństwa średniowieczne w narody; drugim, silniejszym — odczuwana przez producentów potrzeba opieki i obrony w ówczesnej strasznej zawierusze, »rekomendacya«, czynność króla, jako stróża pokoju i sprawiedliwości — czyli: pewnego rodzaju organizacya produkcyi rolnej przez wydelegowanie rycerzy do jej strzeżenia od wrogów. Droga przez mistycyzm też, zgoda, do zcałkowania prowadzi: ale nie może być jedyną, bo zanadto nią kołować trzeba. Wreszcie, w przejściu od »nadwartości feodalnej« do »nadwartości kapitalistycznej« również decydującą rolę grają wynalazki nowych narzędzi, maszyn, które pozwalają mnożyć niemal w nieskończoność operacye, zamykające się — wartością dodatkową.

Z powyższych uwag, zbyt ściśniętych i pośpiesznych, wnioski takie:

Formuła P — T ma wielką wartość naukową, jako *kwintesencya* każdej formy społecznej, jako jej charakterystyka, jako właśnie formuła *statyki* danego ustroju, jego równowagi [1]). Natomiast wydaje mi się ona niezdatną na klucz do mechanizmu *rozwoju* społecznego. Rozwój ten nie jest syme-

---

[1]) »De cette formule peuvent être d é d u i t e s toute l'économie, la politique et l'idéologie...« (str. 24).

tryczny; gmach, który on wznosi — bynajmniej nie stylowy, lecz pełen przybudówek, dziwnych przechodów i połączeń, korytarzy i studzien bez wyjścia — istny labirynt. Jest w tym labiryncie nitka Aryadny; ale nią jest rozwój form produkcyi, lub ściślej — następstwo sposobów zdobywania pożywienia, a z chwilą, gdy się zjawiają narzędzia (środowisko sztuczne) — kolej przemian *narzędzi*, na którą Abramowski prawie nie zwraca uwagi — i to też wspólna jego cecha z Lorią. Kolej ta nie jest, oczywiście, przypadkową. Wyciska ją pierwotnie stosunek dwóch elementów: organizmu, a przedewszystkiem — zewnętrznych organów zwierzęcia ludzkiego do otaczającej przyrody; myśliciele-mechanicy (Reuleaux) usiłują ująć ją w logicznie rozwijającą się seryę; można sobie nawet pomyśleć (tylko *pomyśleć*) formułę, analogiczną do wszechświatowej formuły Du Bois-Reymonda, lecz ograniczoną do socyologii, która by zawarła w sobie cały rozwój narzędzi wraz z posłusznym mu całym rozwojem społecznym[1]). Ostrogą, która nieustannie pcha i pchać będzie pierwszy, a za nim drugi ten rozwój, jest ogólno-ludzka zasa-

[1]) Przy tej sposobności słówko o artykule jednego z naszych młodych krytyków materyalizmu ekonomicznego, który w swoim czasie zwrócił uwagę moją i ma też związek z »kryzysem«. W art. tym p. t. »Prawa przyrody i ich wartość dla historyi« (Głos r. 1894 Nr 11—13) p. J. Stecki, aby dowieść schematyczności materyalizmu dziejowego, krytykuje wogóle wartość praw socyologicznych, a nawet wszelkich praw naukowych. Lecz jeśli nawet w astronomii nie można przewidzieć różnych zboczeń, a mimo to jej prawa »dynamiczne« mają wartość nawet przewidującą, to czy można wymagać więcej od socyologii i od mater. pojmowania dziejów? Każde prawo jest abstrakcyą, że zaś przez to nie traci bynajmniej na wartości, tego doskonale dowodzi tuż obok (Nr. 12) J. K. Potocki w jednym z rozdziałów swego wybornego studyum p. t. »Ginekologia i socyologia«. Wogóle, jeśli wielu krytyków materyalizmu ekonomicznego wybiera się na wojnę z nim lekkomyślnie, to p. Stecki przeciwnie stanowczo uzbroił się w rynsztunek nieproporcyonalny do rozmiarów przeciwnika; pretensye mat. ekonom. nie dosięgają bynajmniej numenalności formułowanych przezeń praw! Stało się też, jak gdyby kto z armaty strzelał do muchy; po wystrzale — mucha cała siedzi na lufie armaty...

dnicza cecha: chęć życia *po linii najmniejszego oporu*, dążenie do coraz większej produkcyjności pracy. W tem chyba znaczeniu możnaby przyjąć rozwój »formuły techniczno-kulturalnej« Abramowskiego.

Przy takiem rozumieniu monizmu ekonomicznego, jakaż będzie rola »kategoryi nadbudowy«? Czy »idea« spadnie do poziomu »epifenomenu«? Płonna obawa; może kiedy popularyzatorowie w zapale polemicznym odmawiali »idei« siły twórczej, ale właściwa nauka materyalizmu ekonomicznego nigdy nie przedstawiała sobie stosunku »ekonomii« do »ideologii« tak — *jakby rzeka płynęła pod zwierciadłem*. Pozostanie zawsze prawdą niezbitą, że »wynalazek Arkwrighta zawierał w sobie całą ideologię poprzedzającą«, że »kultura i technika stwarzają się nawzajem« (str. 5). Najzupełniej również słusznie przypomina Abramowski (§ 12, 13), że żadnej strony życia społecznego nie można odosobnić od innych[1]), że wszystkie warunkują się i określają nawzajem, że każdy fakt ekonomiczny ma swój odpowiednik w każdej innej kategoryi i odwrotnie, że można dowolnie jedne sprowadzać do drugich, że wreszcie niema samodzielnej ewolucyi ekonomicznej, jak żadnej innej. Dosłownie to samo czytamy w genialnej »Nędzy filozofii«, w »uwadze trzeciej« rozdziału »O metodzie«, którą bym tu, gdybym mógł, przytoczył całą. Nie wolno rozćwiartowywać organizmu społecznego, nie można konstruować dyalektycznie części jego bez całości: »w społeczeństwie wszystkie stosunki współistnieją jednocześnie

---

[1]) Choć z początku, w § 3, A. zdaje się mówić coś odmiennego: formę produkcyi uważa za nierozdzielnie splecioną z całą stroną formalną życia społecznego, a obok niej widzi »materyę kształtującą« formy produkcyi; ale materyą tą jest właśnie owa »formuła techn.-kulturalna«, której rozwój, jak widzimy dalej, jest też całkowicie wpleciony w dyalektykę społeczną. Jednak zarysowana tu różnica istnieje rzeczywiście: forma produkcyi, jako już choćby najpierwotniej prawna (Stammler), inaczej jest powiązana z całą formą społeczną, jak — jakość i wielkość narzędzi produkcyi.

i podtrzymują się nawzajem«. A Labriola poświęca cały piękny rozdział[1]) krytyce teoryi »czynników samodzielnych«, od Herdera do Rogersa, — ale zarazem i wytłomaczeniu konieczności tej abstrakcyi przy pisaniu historyi. Dlatego spytam, czy z powyższych przesłanek Abr. wynika rzeczywiście, że żadnej kategoryi faktów nie można przyznać »pierwszeństwa«? że sprowadzając jedne do drugich, kręcimy się w błędnem kole?[2]) Do tego, com powiedział wyżej w polemice z prof. Karejewem, dodam tylko jedną uwagę: Wszak i Abramowski, biorąc proces dziejowy w pewnych granicach, od pewnego punktu do pewnego punktu, przyznaje podstawowe znaczenie swej »formule techniczno-kulturalnej« i bierze ją za kryteryum przy porównywaniu okresów.

O pojmowaniu dyalektyki społecznej przez Abramowskiego, o roli idei w przewrotach etc., dałoby się jeszcze wiele powiedzieć, ale niepodobna już przedłużać tego artykułu. W osobnej pracy nad prawem retrospekcyi przewrotowej uwzględnię zresztą to wszystko, zarówno jak krytyki innych recenzentów. Z góry oświadczam, że w cz. II-ej broszury Abramowskiego znajduję pod tym względem bardzo cenne suggestye. Tu jeszcze chcę tylko zrobić parę uwag o *różniczce społecznej* — zostaję przy tym terminie, przychylnie przyjętym przez Krzywickiego, zarówno jak Abramowskiego.

Abramowski w swej broszurce formułuje pojęcie zupełnie analogiczne pod nazwą »najmniejszego elementu życia społecznego, prawdziwego *atomu socyologicznego*« (str. 23), który, zmieniając się ciągle, zapewnia *ciągłość historyi*. Jest nim właśnie stosunek zdolności technicznej do natężenia potrzeb w jednostce ludzkiej. Abr. zarzuca mi w recenzyi o »Retrospekcyi«, że określając różniczkę jako »nieskończenie małą zmianę *potrzeby*«, dałem pojęcie niekompletne, uwzględniłem

---

[1]) Le matérialisme historique, r. VI.

[2]) Str. 37, 7.

tylko jakby jeden biegun wibracyi, zaniedbałem uzdolnienię wytwórcze, które jedynie *uspołecznia* potrzebę. Potrzeba oddychania, bardzo istotna dla osobnika, nie wchodzi np. wcale w zakres socyologii. Lecz ja o społecznym charakterze będących w mowie potrzeb specyalnie nie wspominałem, uważając go za rozumiejący się sam przez się. Co do przeciwległego bieguna potrzeby w różniczce — mówię o nim: »W rozwoju społecznym nieskończenie małe i niedostrzegalne zmiany, zachodzące *w sposobach zaspakajania* najrozmaitszych potrzeb, całkują się«[1]). Wogóle, w myśl Marxa[2]), mniemam, że potrzeba zmieniać się może tylko przez jej zaspakajanie (co zawiera również procesy, wynikające z jej zaspakajania). — Dlatego za trafną uważam myśl Abr., że w człowieku w każdej chwili — że się tak wyrażę — łączą się dwa wielkie przeciwne prądy elektryczności społecznej, wskutek czego tryska iskra *nowości;* rozłożenie procesów dziejowych na takie *elementy* jedynie jest w stanie wyjaśnić sposób oddziaływania postępu produkcyjności, przemian narzędzi, na formy społeczne, i nawzajem. Raz jeszcze: monizm ekonomiczny utożsamia się z fenomenalizmem społecznym.

Kończę tą konkluzyą, nie wyczerpawszy, rozumie się, całego zakresu i wszystkich stron zjawiska »kryzysu marxizmu« — bo na to nie wystarczyłoby trzy razy tyle miejsca — a tylko pokazawszy czytelnikowi kilka z najcharakterystyczniejszych i najnowszych jego objawów.

---

[1]) Socyologiczne prawo retrospekcyi, str. 10.

[2]) »Człowiek, oddziaływając na naturę w celu zaspokojenia swych potrzeb, zmienia swą naturę...«

Protest społeczny w starożytności.

I. Drugie Odrodzenie.

Kto bada genezę uczuć i idei, ożywiających społeczeństwo nowożytne, ten nie może obejść się bez sięgania w przeszłość klasyczną, grecką i rzymską. Jest to prawda niemal banalna, i prawie banalnem również będzie wskazanie jej przyczyny: — Odrodzenia. Jeśli się jednak rozumie charakter historyczny, podkład ekonomiczny Odrodzenia, to możnaby mniemać, że działanie tego zjawiska, jako czynnika idei i uczuć ludzi nowożytnych, jest ograniczone do jednej klasy, której rola historyczna jest na ukończeniu, i że badacz idei przewodnich i poglądów zasadniczych nowej klasy może na filozofię starożytną prawie wcale nie zwracać uwagi. W rzeczy samej, odrodzenie starożytności grecko-rzymskiej towarzyszyło krok w krok wzrostowi ekonomicznemu i politycznemu mieszczaństwa. Zaczęło się ono — o czem zbyt często się zapomina — od wznowienia i odrodzenia (czyli przerabiania podług nowych potrzeb) prawa rzymskiego w uniwersytetach miast północno-włoskich, w kraju, gdzie najwcześniej z całego świata średniowiecznego, już w w. XI i XII zaczął się na dobre rozwijać handel i przemysł; zgadza się to zupełnie z twierdzeniem materyalizmu ekonomicznego, iż odpowiednio przystosowana forma prawna jest najpierwszą potrzebą nowego ustroju gospodarczego. Kiedy nowa klasa mieszczańska, opierając się na nowych funkcyach ekonomicznych, wzmogła się o tyle, że zaczęła potrzebować również nowego ustroju politycznego (silnej monarchii prawnej zamiast feodalizmu, a w miastach samych — z początku oligarchii, potem — coraz zupełniejszej demokracyi), kiedy dla uzasadnienia swych potrzeb i żądań zaczęła wytwarzać sobie cały pogląd na społeczeństwo, a spotkawszy się z opozycyą ko-

ścioła (właściwie jego hierarchii rządzącej, która była sama feodalna i uświęcała feodalizm), coraz silniej odczuwając ekonomiczny wyzysk ze strony kościoła, posunęła się również do wytworzenia sobie całego własnego, antykościelnego poglądu na świat wogóle — wówczas za odrodzeniem prawa rzymskiego (nazwa ta obejmuje, jak wiadomo, prawo świata grecko-rzymskiego w jego cesarskiej fazie) poszło odrodzenie nauki i sztuki klasycznej, filozofii — politycznej i ogólnej — Greków i Rzymian. Absolutyzm oświecony, filozofia racyonalistyczna i materyalistyczna, wreszcie — Rewolucya francuska, jej skutki i echa w Europie środkowej — był to punkt kulminacyjny działania odrodzenia klasycyzmu, a zarazem przekształcenia społeczeństwa według potrzeb i interesów stanu trzeciego.

Ale już podczas dokonywania się tego wielkiego przewrotu wyodrębniać się zaczął nowy żywioł społeczny o odrębnej funkcyi ekonomicznej i odrębnych potrzebach, na którego życiu procesy gospodarstwa odbijały się inaczej, jak na mieszczaństwie, i inaczej, jak na szlachcie, i który przeto inaczej musiał odczuwać charakter otaczającego społeczeństwa i inaczej sądzić o niem. Wiek XIX, szczególniej druga jego połowa, był świadkiem rozwoju tej nowej odrębnej świadomości klasowej, wypracowania i rozpowszechnienia właściwego jej pojmowania zadań przyszłości; lecz nie odbywało się to bynajmniej bez związku ze światopoglądem mieszczaństwa. Mieszczaństwo oddawna sprzymierzało się przeciw feodałom z uciskanymi przez tychże chłopami; w samych miastach coraz silniej lud rzemieślniczy domagał się swych praw od oligarchów-patrycyuszów. To też i ideologia całej kilkuwiekowej opozycyi mieszczańskiej nie jest bynajmniej czystą ideologią klasy zbogacających się kapitalistów, stanowiącej nieliczną garść wśród ogółu, jest to ideologia bardzo złożona, odzwierciedlająca interesy i potrzeby wszystkich warstw, które uczestniczyły pod przewodnictwem burżuazyi w walce z feodalizmem i kościołem. Pomimo to, jest ona cała zabarwiona klasycyzmem, zlewa się z całokształtem filo-

zofii politycznej i kosmicznej grecko-rzymskiej. To nas jednak dziwić nie powinno; tłomaczenie jest bardzo proste: świat starożytny, który odradzał się w umysłowości mieszczaństwa — był to właśnie cały świat historyczny, konglomerat całego szeregu epok, bardzo różniących się między sobą pod względem ustroju społecznego i politycznego i pod względem panujących warstw i idei. W ostatecznej swej formie, skrystalizowanej w pismach prawników głównie, był to świat kosmopolityczny, poprzecinany licznemi i ciągłemi liniami obiegu bogactw, uruchomionych, obfitych, choć wciąż jeszcze rękami niewolniczemi wytwarzanych; pod względem politycznym — mający u szczytu silną władzę monarszą z organizacyą urzędniczą na usługach, która wyparła i z rządu centralnego i z lokalnego samorządu nawet wszelkie prawie ślady demokracyi; i ten to stan prawno-polityczny był przedmiotem pierwszej *retrospekcyi* mieszczaństwa, rodzącego się w łonie feodalizmu. Ale głównie skierowała się ta retrospekcya na jedną cechę społeczno-politycznego światopoglądu rzymskiego; na jej cechę rozumowości powszechnej. Prawo rzymskie — była to *ratio scripta*, wypływ rozumu ludzkiego kosmopolitycznego, obowiązującego ogólnie, niezależnie od różnic lokalnych. Mieszczaństwo handlowo-przemysłowe również potrzebowało zasad prawnych, niezależnych od woli każdego panka feodalnego, od obyczaju każdej wioski czy powiatu, przez które np. karawana z towarem musiała przechodzić; potrzebowało władzy monarszej, utrzymującej pokój jednolity na całej przestrzeni danego przynajmniej kraju, — wyższej przeto nad władze miejscowe. Były to pierwsze zaczątki pojęcia rozumu niezmiennego, ogólno-ludzkiego, stosowanego jako sprawdzian krytyczny do instytucyi i obyczajów istniejących; pojęcie to jest trwałą, niezmienną cechą ideologii reformatorskiej mieszczaństwa od jej pierwszych początków aż do jej zwycięztwa ostatecznego. Otóż rychło zauważymy, że coraz to nowe instytucye polityczne i społeczne, coraz to nowe dogmaty światopoglądu feodalnego

stają przed trybunałem tego rozumu rosnącego w potęgę mieszczaństwa; a na pomoc temu sędziemu odkopywane zostają i wynoszone na światło dzienne skarby coraz głębszych warstw starożytności klasycznej. O ile nam wiadomo, z tego punktu widzenia historya Odrodzenia dotychczas badana i klasyfikowana nie była, więc możemy tu tylko szkicowo zaznaczać jej okresy; ale za jeden z najważniejszych punktów przełomowych, za najważniejszy może, należy uważać, zdaniem naszem, przesunięcie się retrospekcyi od cesarstwa rzymskiego i prawa prywatnego do republiki z jej demokratycznem prawem państwowem. Do największej siły dochodzi ta republikańska retrospekcya klasyczna w Janie Jakóbie Rousseau; lecz w niej odzwierciedlają się już nietylko dążenia mieszczaństwa kapitalistycznego do władzy silnej i prawnej, ale również, i to bardzo wyraźnie, walka starych samorządnych republik miejskich przeciw wszystko zagarniającej władzy centralnej. Jest tu już także i inna domieszka. Rozum ludzki niezmienny zaczyna sądzić i coś więcej jeszcze: różnice ekonomiczne oprócz politycznych. Skutek to rozkładu, wywoływanego w coraz większym stopniu przez postępy gospodarstwa pieniężnego: echo potrzeb mas ludowych, wiejskich głównie, wytrącanych z odwiecznych instytucyi, które nosiły piętno wspólności gminnej i zapewniały każdemu byt nieruchomy wprawdzie, ale pewny i spokojny. Krytyce dysharmonii społecznej przez opozycyjny rozum mieszczański odpowiada retrospekcya — nietylko Jana Jakóba, ale Mably'ego, Morelly'ego przed nim lub razem z nim — ku głębszym jeszcze trochę warstwom starożytności klasycznej: z forum rzymskiego i ateńskiego zstępują oni myślą aż do *syssytyi* spartańskich, i wogóle pierwotnych form życia ekonomicznego.

Rozumiemy teraz, dlaczego badacz idei przewodnich nowej klasy, cechujących wiek XIX w drugiej szczególnie połowie, nie może przechodzić obojętnie koło pomników starożytnego Rzymu i bardziej jeszcze Grecyi. Wprawdzie nie-

wątpliwą jest rzeczą, że nowa ideologia tworzyła się i tworzy jeszcze — wciąż pod bezpośredniem działaniem rozwoju ekonomicznego wieku XIX, warunków realnych, w których żyła i żyje dana warstwa społeczna; ale jak wielokrotnie przyznają sami koryfeusze monizmu ekonomicznego, i jak zresztą uczy prosta rzeczywistość, te warunki realne mają zawsze do czynienia z pewnym odziedziczonym po poprzednich stanach społecznych zapasem idei i uczuć i tworzą nowe — właśnie przez oddziaływanie na stare. Otóż warstwa społeczna, o której mowa, wstępując do środowiska nowożytnego, przyniosła już z sobą pewien zapas idei, nabytych w ciągu długiego towarzystwa broni z mieszczaństwem, oraz uczuć, których wiele części składowych tkwi korzeniami swymi w pierwotnych formach ekonomicznych, spaczonych przez feodalizm, rozpartych przez gospodarkę pieniężną. Dzięki choćby działaniu pierwszego z tych czynników — rozwojowi nowej świadomości i nowych ideałów towarzyszyć musiało odszukiwanie analogii »spartańskich«, (że użyjemy tego wyrażenia, jako symbolu...) w starożytności klasycznej. Jakeśmy widzieli, zaczęło się ono już w w. XVI, a bardzo silnie się zaznaczało w w. XVIII. Później, z początkiem w. XIX i kontr-rewolucyą, przyszedł realizm historyczny, badanie przeszłości z wykluczeniem stosowania natychmiastowego jego wyników do walki społeczno-politycznej, z wykluczeniem przynajmniej reformatorskich tego rodzaju zastosowań. Utrwalone w swem panowaniu mieszczaństwo kapitalistyczne wzięło następnie starożytność klasyczną w wyłączną swą arendę. Jednakowoż monopolistyczne to uklasowienie Odrodzenia nie dało się utrzymać dłużej nad pół wieku z okładem. Wzrost prądu społecznego, zmierzającego do nadania pojęciom ekonomiczno-prawnym charakteru względnego, odbił się, choć bardzo pośrednio, na jednym prawdziwie szlachetnym humaniście, wielkim uczonym o zmyśle estetyka i poety, który wykazał względność, historyczność, nie-pierwotność form rodziny patryarchalnej i własności

w starożytności klasycznej. Bachofen dokonał tego nowego przełomu w historyi Odrodzenia, zstępując dalej ze Sparty aż do wyidealizowanej patryarchalnej wspólnoty »Demetrycznej«. Przełom to bardziej epokowy może, niż poprzedni — republikański — wieku XVIII. Towarzyszy mu bowiem z natury rzeczy wypływające niezmierne rozszerzenie granic przeszłości, będącej przedmiotem retrospekcyjnych badań — i niewątpliwie, do czasu przynajmniej, pewnej idealizacyi. Już Bachofen nie ogranicza się do greków, ale wciąga w zakres swego badania szereg ludów »barbarzyńskich«, o których historycy i podróżnicy starożytni zostawili wiadomości. Już przed nim historycy i prawnicy-germaniści zaczęli odszukiwać i rozumieć wspólnotę rodową i rolną w zaraniu dziejów średniowiecznych; na te same ślady wpadli i historycy słowiańszczyzny, jak np. Lelewel. Współczesny z Bachofenem wielki Morgan odkrywa osobiście te same formy bytu społecznego u krajowców świata nowego; korzysta wkrótce z tych odkryć Engels do pierwszej próby systematyzacyi porównawczej. Bogisicz wprowadza do nauki zadrugę południowo-słowiańską. W ciągu dwóch ostatnich dziesięcioleci badaniu porównawczemu wspólnoty pierwotnej poświęca się cały zastęp uczonych wszelkich narodowości, których zdobycze, wraz z pierwszorzędnemi własnemi, tak mistrzowsko zużytkowuje i systematyzuje Maksym Kowalewskij. I te nowe pojęcia zdobywają szturmem prawo obywatelstwa w społecznych naukach w tym samym czasie, jak rozwija się nowoczesny ruch społeczny.

Między temi dwoma zjawiskami niema oczywiście — ślepy by był, kto by tego nie widział — związku tak ścisłego, tak nierozerwalnego, jak między walką emancypacyjną mieszczaństwa i odkopywaniem prawa i filozofii klasycznej. Jesteśmy dziećmi stulecia, które wyrobiło pojęcie realizmu i względności historycznej. Miejsce bezwzględnego i niezmiennego rozumu krytycznego, jako opoki ideałów i podstawy czynu, zajął u nas — determinizm ekonomiczny. Obraz prze-

szłości wyidealizowanej, która by była urzeczywistnieniem takiego rozumu, nie jest dla nowej warstwy w jej walce niezbędny. Pomimo to jednak odkrycie i poznanie pierwotnej epoki posiada ogromne znaczenie, tembardziej, że jak sądzimy, jej niezniszczalne ślady wśród szeregu ustrojów społecznych wręcz odmiennych — odegrały wielką rolę w tworzeniu się uczuć kierowniczych i ideałów przewodnich nowej warstwy. Dlatego w fakcie równoległości i częściowej chociaż współzależności dwóch wyżej wymienionych prądów — społecznego i naukowego — nie waham się widzieć niejako nowego Odrodzenia. Autor niniejszego powiedzieć może, że od początku swej działalności naukowej to nowe Odrodzenie obrał sobie za ulubiony przedmiot studyów [1]), od którego niestety, zbyt często odbiegać musiał. Niniejszy szkic ma być przyczynkiem do teoryi tego Odrodzenia — dość ważnym, ponieważ idzie o ujęcie tych zjawisk historyi ideowej starożytności klasycznej, które, będąc następstwem rozkładu wspólnoty pierwotnej i odruchem myśli społecznej na ten rozkład, mogły przenieść zarodki odpowiedniego poglądu społecznego, za pośrednictwem Odrodzenia klasycznego, do umysłowości ludzkiej nowożytnej i skierować potem jej retrospekcyę na — wspólnotę pierwotną.

[1]) Porów. »Socyologiczne prawo retrospekcyi«, Warszawa 1898. (po franc. 1894—5) str. 12. — »Rzut oka na rozwój socyologii w w. XIX«, Warszawa 1901 (nakł. »Prawdy«), § 8. — Następnie: dotychczas ogłoszone części kursów dyalektyki społecznej i materyalizmu ekonomicznego w Uniwersytecie Nowym w Brukseli: »Dyalektyka społeczna w filozofii Vica«, Przegl. Filozoficzny 1901 r., z. II; »Wiek złoty, stan natury i rozwój w sprzecznościach« (Rousseau i niemiecka filozofia idealistyczna) »Przeg. Filozof.« (zapowiedziane na r. b.); »J. J. Bachofen«, »Prawda« r. 1901, Nr. 42—44; »Filozofia marxizmu«, Krytyka r. 1902, Nr. 5.

II. Wspólnota pierwotna.

Istnienie wspólnoty na początku społeczeństw stało się było w ostatniem ćwierćwieczu pewnikiem dla tych przynajmniej, którym nie zależało specyalnie na fanatycznej obronie nieograniczonego prawa własności prywatnej. Nie mamy tu na myśli tylko takiej szkoły Engelsa, ale również wielką ilość uczonych objektywnych we wszystkich krajach europejskich. W ostatnich czasach powiew »kryzysu marxizmu« i w tej dziedzinie odczuć się daje; pisarz taki jak Edward Bernstein, w krytyce niemieckiego wydania mojej rozprawki »Socyologia w XIX stuleciu«, pomieszczonej w redagowanych przez siebie »Documente d. S.« [1]) — krytyce, za którą naogół wdzięczny mu być muszę — uważa »wspólnotę pierwotną za dość wątpliwą«! Argumentów na poparcie tej wątpliwości Bernstein nie podaje. Wiadomo jednak, jakie argumenty są dziś dość modne: z jednej strony powtarza się, że wspólność gminna jest wytworem fiskalnym późniejszych czasów, powołanym do życia przez rządy, a już w najlepszym razie — przez panów w celu obciążenia chłopów wspólną odpowiedzialnością za daniny i podatki; z drugiej strony — że wspólność gruntów, jeśli nawet istniała w zaraniu rozwoju społecznego, to jednak mogła nie być stanem pierwotnym, mogła być poprzedzona przez prawdziwie pierwotną własność indywidualną.

Jedyne te zarzuty, wytaczane przeciwko olbrzymiej masie faktów, zebranych przez etnografię, odkrytych i wytłomaczonych przez prawo porównawcze, nie wymagają długiej krytyki. Z pierwszym np., sformułowanym przez Cziczerina, powtarzanym przez Fustel'a de Coulanges i Anatola Leroy-Beaulieu, prof. Maksym Kowalewskij (w swym wybornym, niedawno na polski język przełożonym »Zarysie początków i rozwoju rodziny i własności«) załatwia się bardzo prędko:

---

[1]) Nr. 10 z r. 1902.

przytaczając mianowicie szereg dowodów na to, że w gminach *wolnych* istniały te same objawy albo ślady wspólności, co w gminach już ujarzmionych przez feodałów. Co ważniejsza i co stanowi jedną z jego charakterystycznych i ważnych zasług, zapobiega on wielu nieporozumieniom przez odróżnienie wspólnoty gminnej, późniejszej, od wspólnoty rodowo-rolnej, dawniejszej. — Gminy, posiadające wspólne pastwiska, lasy, a dzielące ziemię uprawną peryodycznie, są już wytworem rozkładu — oraz rozrostu — wspólnot rodowo-rolnych: powstają one przez połączenie pierwotnych gruntów rodu z gruntami nowo wykarczowanymi przez poszczególne rodziny, na które ród się rozrósł i podzielił; nierówność takich nowych posiadłości rodów poszczególnych, jest już zarodkiem rozkładu; peryodyczne podziały wyrównywające są już reakcyą, jednym ze środków sztucznego podtrzymania wspólnoty. Wspólna zaś własność rodowa powstaje, jako wynik konieczności naturalnej, jeszcze za czasów matryarchatu i trwa nadal za patryarchatu; jest ona wynikiem wspólnej pracy, produkcyi wspólnemi siłami. Już rybacy i myśliwi wielu prac nie mogą wykonywać inaczej, jak wspólnemi siłami, stąd posiadają wspólnie narzędzia (łodzie, sieci) i ich owoce; cała uprawa ziemi pierwotnie nie może być inna, jak wspólna, stąd też wspólne jej posiadanie. Nie mówimy już nawet o najpierwotniejszem wspólnem prawie całego plemienia, względnie rodu, do pewnego terytoryum myśliwskiego czy rybackiego; nie zajmuje nas ten, rzec można, czysto naturalny stosunek człowieka społecznego do otaczającej przyrody, lecz o wiele późniejszy, a jeszcze własność prywatną poprzedzający, wspólnota agrarna. Jeśli twierdzenie, że własność prywatna poprzedzała wspólną, ma dotyczeć ruchomości, a mianowicie owoców pracy każdej poszczególnej jednostki i takich narzędzi, które sama jednostka wytworzyć i władać niemi mogła, to nikt istnieniu takiej »własności« od najpierwotniejszych czasów nie przeczy;

mniemać nawet można wraz z Karolem Letourneau [1]), że instynkt przywłaszczania, wspólny człowiekowi nawet ze zwierzętami i objawiający się w tem, tłumiony przez wielowiekowe działanie wspólnych form życia, nie wykorzeniony jednak zupełnie, wyraził się później znów w nowej i wyższej formie — w prywatnej własności gruntów i rozparł ustrój oparty na wspólnej własności, gdy warunki ekonomiczne (głównie zwiększona produkcyjność pracy) na to pozwalały. Powstanie własności prywatnej we właściwem, prawniczem znaczeniu przedstawia się z tego punktu widzenia jako już zamknięcie jednego wielkiego cyklu rozwojowego... Ale krytykom hypotezy pierwotności wspólnoty rolnej nie o to idzie; oni za Dargunem twierdzą, że prywatna własność gruntowa poprzedziła wspólną. I tu Kowalewskiego rozróżnienie między wspólnością gminną a rodowo-rolną pozwala temu znakomitemu uczonemu jednym ruchem ręki usunąć przeszkodę [2]): ani Dargun, ani nikt inny z podobnie myślących nie chce powiedzieć nic innego, jak tylko, że pierwotnymi przywłaszczycielami gruntów są poszczególne *rodziny* — rodziny patryarchalne, obejmujące zawsze znaczną ilość członków. Kowalewskij uważa wogóle pierwotną rodzinę, względnie ród, nie za zbiór rzeczywistych krewniaków, lecz za zgromadzenie ludzi, łączących się w celach obrony lub produkcyi i przyjmujących fikcyę pochodzenia od wspólnego przodka gwoli silniejszego zespolenia się; dla niego więc już przez to samo własność rodziny lub rodu oznacza tyleż, co własność całej danej gromady. Jeśli nawet jednak odrzucimy takie uogólnienie fikcyjności pokrewieństwa, a to z tej choćby przyczyny, że przecież sam pomysł podobnej fikcyi mógł przyjść do głowy tylko ludziom, znającym stosunki pokrewieństwa i ich wartość dla wytworzenia solidarności gromadzkiej i że

---

[1]) L'évolution de la propriété. Paryż 1899. Wstęp. w roz. XX.

[2]) Ob. »Le passage historique de la propriété collective à la propriété individuelle«, w »Annales de l'Institut International de Sociologie«. T. II (1896), str. 177—179.

trudno tę hypotezę pogodzić ze znaną, drobiazgowo przez Morgana, Lubbocka i innych opisywaną hypotezą systemu pokrewieństwa u ludów żyjących już znacznemi, osiadłemi gromadami i względnie wysoko rozwiniętych, — to i tak zarzut Darguna nie osiąga celu: albowiem — jak Kowalewskij niezbicie wykazuje — rodziny, posiadające grunta, rozwijają się na rody, zaludniające całe wsie — a posiadają wciąż jeszcze do pewnego czasu cały grunt wspólnie i nierozdzielnie. Ten to stan właśnie — wspólnoty rodowo-rolnej — umieszczają dzisiaj najobjektywniejsi uczeni, wolni najzupełniej od wszelkiej tendencyi, u progu znanej historyi wszystkich ludów cywilizowanych, tak Celtów, Germanów i Słowian, jak Indusów, Egipcyan, Greków i Rzymian. Nietylko Maksym Kowalewskij, ale taki antysocyalistyczny uczony, jak prof. uniwersytetu fryburskiego Ernest Grosse [1]), jest tu w zupełnej zgodzie — z Engelsem.

Wspomniane na początku rozdziału »rewizyonistyczne« powątpiewanie Bernsteina tem jest bardziej dziwne, że dziś już przecie wymierzone ono być musi nietylko przeciw Engelsowi i jego nielicznym uczniom jak Lafargue [2]), dziś nawet wykładana na uniwersytetach niemieckich historya prawa germańskiego powszechnie przyjmuje za punkt wyjścia mnóstwa instytucyi z jednej strony — markę, z drugiej — wspólną własność rodową i rodzinną. O prawie germańskiem niema więc nawet co mówić; ale i w historyi prawa rzymskiego, tak dotychczas zmonopolizowanej przez teoretyków własności indywidualnej, bezwzględnej i niezmiennej, kto by historyę tę badał z odpowiedniego punktu widzenia i z odpowiednim zapasem wiedzy porównawczej, znalazłby dziś z pewnością ilość dowodów na korzyść pierwotnej wspólnoty rodowo-rolnej znacznie większą, niż skromna garść trafnych bądź

---

[1]) »Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft«. Freiburg i B. 1896. — Ob. r. VIII.

[2]) »La Propriété, origine et évolution«. Paris 1895.

rzeczywistych mogła się odrodzić w wyższej formie. Żal ten stosuje się do wszechstronności ludzi ówczesnych, dzięki której mędrcy wieku »złotego«, ojcowie rodzin, byli równie wielcy jako filozofowie, prawodawcy, wodzowie, mówcy i poeci (str. 507) — ponieważ ojciec rodziny wypełniał jednocześnie wszystkie obowiązki, które odpowiadały wówczas tym dzisiejszym mianom. Życzeniem tem, które nas nie zdziwi u Vica i które wyrażał on w swej mowie: *De nostri temporis studiorum ratione*, było, aby nowożytny uniwersytet dawał swym studentom wszystko to, co niegdyś jedna osobistość, naprzykład Arystoteles lub Platon, dawała swym uczniom aby encyklopedya nauk się odrodziła (»disciplina vere rotunda« w »*De juris univ.*« etc., Mich., str. 187).

Jest to jednak wyjątek zupełnie nie zasadniczy. — Zasadnicza cecha idei cyklu dziejowego u Vica polega na tem, że nie powraca utracone szczęście do czekających w utęsknieniu ludzi, lecz tylko spełnia się niewzruszone przeznaczenie, którego w żaden sposób uniknąć nie mogą. Na nic się nie przyda bunt wszelki: pozostaje tylko poddać się woli wyższej. — Lecz w szeregu teologów, który ciągnie się od Platona do Hegla, Vico jest tym, który zapłodnił Ideę Absolutną żywiącym sokiem realizmu historycznego.

Wiek złoty, stan natury i rozwój w sprzecznościach

Myśli powrotu do stanu natury, oraz cyklu dziejowego, tęsknota do wyidealizowanej przeszłości, służącej za punkt wyjścia do krytyki teraźniejszości, oraz wiara, że ludzkość, a nawet cały wszechświat, dopełniają swego życia jakby po kołobiegu, te dwa stany ducha blizko sobie pokrewne, choć nieraz występujące osobno i z różnym charakterem, znane były starożytności klasycznej. Są one zresztą tak właściwe całej historycznie znanej duchowości ludzkiej, że odnajdują się i w chrześciańskich, dogmatycznych wiekach średnich pod formami raju utraconego, milenaryzmu itd. W czasach nowszych, z którymi już bardziej liczyć się musi badacz filozofii XVIII i XIX wieku, w epoce po-odrodzeniowej, od której ciągną się ku naszym dniom nieprzerwane nici następstwa myślowego, gdy z upadkiem ekonomii feodalnej zjawia się znów prywatne, indywidualistyczne prawo rzymskie, występuje też z całą siłą i pewnością siebie racyonalistyczna krytyka teraźniejszości, oparta na przypuszczeniu idealnego stanu natury, wolnego od niesprawiedliwości i antagonizmów. Taki zasadniczy charakter (jeśli zamknąć oczy na pozytywne konstrukcye, przystosowywane do politycznych wymagań współczesnych) mają teorye prawa naturalnego Grocyusza i Puffendorfa; tę zasadniczą krytyczną negacyę rzeczy powszechnie uznanych ma z nimi wspólną i kartezyanizm. Odgadł wybornie ten niebezpieczny pierwiastek, wyczuł wszystkie przewrotowe takiego stanowiska konsekwencye ostatni genialny myśliciel katolickiej scholastyki i zarazem pierwszy genialny zwiastun nowożytnego realizmu historycznego, Jan Chrzciciel Vico, a chcąc im zapobiedz, chcąc na nowych ugruntować podstawach tradycyjne powagi społeczne, w ludzkość całą, w każdy przejaw jej dziejów, w każdy odruch zbiorowej świadomości wcielił plany Opatrzności, zgodnie z nimi

jawia się ona właśnie w poczuciu naszem wewnętrznem, które pozwala nam odróżnić »w dzisiejszym ustroju rzeczy to, co zdziałane zostało przez wolę boską, od tego, co jest *sztucznem* dziełem ludzi« (Inég. 26); a w dalszym ciągu ta »wola boska« bywa często zastąpiona przez jej synonim, »naturę« (p. str. 65). Z tego wypływa, że gdy dla Vica cały bieg idealnej i wiecznej historyi jest częścią i urzeczywistnieniem myśli bożej, to tymczasem Rousseau w gruncie rzeczy stanowczo nie chce uznać ręki bożej w całej »hypotetycznej historyi rządów«, która stanowi przedmiot jego rozmyślań (Inég. 27), inaczej mówiąc, nie widzi on nic bożego we wszystkiem, co nie jest stanem natury[1]). Jeżeli Bóg wogóle zaznaczył w czem swój udział w tej części historyi ludzkości, to jedynie — taką się być zdaje, pomimo pewnych sprzeczności[2]), myśl Rousseau'a — w naprawianiu (patrz str. 27) urządzeń ludzkich, w łagodzeniu wyników nierozsądku ludzkiego, w zapobieganiu zbyt wielkim zaburzeniom i zboczeniom, a to mianowicie — za pomocą właśnie wzmacniania w sercach ludzkich uczucia sprawiedliwości i równości, wypływającego ze stanu natury i stanowiącego podstawę umowy społecznej.

Nie przyznając więc zupełnie dokonanemu faktowi boskiego pochodzenia, może autor »Umowy społecznej« sarkastycznie wyrzucać rojaliście Grocyuszowi, że »opiera zawsze prawo na fakcie istniejącym« (str. 17), i wyprzedzać dyalektykę hegelianisty z lewicy, Lassale'a, krytykując w sposób następujący prawo silniejszego: »Jeżeli siła stanowi prawa,

---

[1]) »Klęski, które ciążą na ludziach, a które, twierdzę, są ich własnem dziełem«. List do Karola Bonneta. Inég. str. 187.

[2]) Przykłady wyrażeń sprzecznych z powyższym biegiem myśli, str. 35: »bierzmy człowieka bez wszystkich darów nadprzyrodzonych, które mógł otrzymać... rozważajmy go takim, jakim musiał wyjść z rąk natury« — str. 32: »Religia nakazuje nam wierzyć, że nierówność między ludźmi istnieje z woli Boga«, etc.

to skutek ulega zmianie wraz z przyczyną: każda siła, przeważająca poprzednią, wstępuje w jej prawa« (str. 20).

Nie możemy się tu powstrzymać od dość długiej cytaty z listu J. J. Rousseau'a do »Pana Philopolisa« (K. Bonneta), aby pokazać, jak zasada opatrznościowego optymizmu Vica (którego Rousseau zresztą najpewniej nie zna i nie cytuje), a mianowicie, że złe właściwie nie istnieje, ponieważ nawet to, co się wydaje złem poszczególnie, przyczynia się do dobra ogólnego, jak zasada ta, wzięta, że się tak wyrażę, z drugiego końca, doprowadza do wręcz przeciwnego wniosku, do przyznania jednostce prawa występowania w imię jej własnych poglądów i pragnień, i jak jasno Rousseau rozpoznaje ferment rewolucyjny, ukryty w tej konserwatywnej formule, że »wszystko, co jest, jest dobrem«. Oto ten ciekawy ustęp (Inég. 187—8):

»Według Leibniza i Pope'a, wszystko, cokolwiek istnieje, jest dobrem. Jeżeli społeczeństwa istnieją, to dlatego, że tego chce dobro ogółu; jeżeli ich niema wcale, to znowu dlatego, że dobro ogółu tego wymaga; i gdyby ktoś przekonywał ludzi, że należy powrócić do życia wśród lasów, to byłoby dobrze, aby tam wrócili. Pojęcie zła lub dobra, które wynosimy z rozpatrywania stosunków między rzeczami, nie powinno być stosowane do samej ich natury; bo rzecz jakaś może być dobrą w stosunku do całości, *złą zaś — sama przez się*. I znów, to, co się przyczynia do dobra ogólnego, może być złem poszczególnie, od którego godzi się uwolnić, gdy jest możliwość. Albowiem, jeżeli to złe, dopóki się je znosi, korzystne jest dla całości, to dobro, którem się je staramy zastąpić, niemniej będzie dla tej całości pożyteczne z chwilą, gdy tylko się urzeczywistni. Wychodząc z tej samej zasady, że wszystko, co jest, jest dobrem, należy uznać, że jeśli ktoś usiłuje zmienić to, co jest, to i jego usiłowania są dobrą rzeczą; i o tem, czy dobrze lub źle jest, aby mu się powiodło, można już sądzić jedynie z faktu dokonanego, a nie na podstawie rozumowań. W tem wszystkiem niema żadnej

zasady, dla której zło poszczególne nie miałoby być złem prawdziwem — dla tego, który je znosi«.

Z tego widzimy, że według Rousseau'a sprawy społeczne rozpatrywane są *same w sobie* wówczas, kiedy je rozpatrujemy z punktu widzenia jednostkowego. Ten punkt widzenia prowadzi do negacyi w historyi wszystkiego tego, co się stało wbrew jednostce i na jej niekorzyść[1]). Gdy to odrzucimy, pozostanie *stan natury*.

Rousseau zarzuca prawu przyrodzonemu swoich poprzedników właśnie to, że nie jest ono całkowicie *przyrodzonem*. »Mówiąc bez przerwy o potrzebie chciwości, ucisku, żądzy i wyniosłości, przenieśli oni do stanu natury pojęcia, zapożyczone już z bytu społecznego« (Inég. 30). Rousseau krytykuje również sposób określania stanu natury, »polegający na tem, że się tę nazwę nadaje prawom, które ludzie w imię dobra ogólnego powinniby ustanowić, a które autorowie tworzą już pod wpływem stanu społecznego« (str. 24). Sam Rousseau, oczywiście, również nie uniknął tego automorfizmu, gdy przypisał człowiekowi w stanie natury dwie cechy »poprzedzające rozum«: nietylko instynkt samozachowawczy, ale i instynkt współczucia, z którego wyprowadza dobroć przyrodzoną człowieka. W zasadzie jednak nie chce on popełniać błędu Hobbesa i innych i zamierza »przenieść się poza stulecie życia społecznego« (str. 175). Zdanie to nasuwa zasadnicze dla nas pytanie: czy u Rousseau'a stan natury jest stanem historycznym, czy też tylko logicznym? czy oznacza on pewną epokę przeszłości rodu ludzkiego, czy też tylko zakątek w głębi duszy ludzkiej, wolny od wszelkiego zetknięcia się ze społeczeństwem, miejsce kartezyańskiej ucieczki,

---

1) Rousseau mówi wprawdzie, że cywilizacya udoskonaliła jednostkę, ale zgubiła gatunek. Gdy jednak przyjrzymy się pojęciu tego udoskonalenia u Rousseau'a, to zaraz pierwszy krok na drodze tego udoskonalenia: nierówność bogactw i jego wynik końcowy — ucisk państwowy, wskazują nam, że ma to właściwie oznaczać: udoskonalenie się niektórych jednostek ze szkodą dla równości, t. j. ze szkodą dla jednostki pierwotnej, idealnej.

skąd natłok zjawisk społecznych układa się przed oczami w geometryczną perspektywę, i skąd powracamy następnie do społeczeństwa aleją sylogizmów, prosto wykrojonych, jak drzewa w parku wersalskim? Jaurès w swej wyrazistej i zwięzłej łacinie rozcina kwestyę w dwóch słowach na niekorzyść interpretacyi historycznej: *non primaeva, sed originaria*[1]). Takie rozwiązanie ma tę zaletę, że odbiera wszelką racyę bytu krytykom kontr-rewolucyjnych uczonych, opartym na realizmie historycznym, i rzecz naturalna, że obrońcy Rousseau'a do niego się skłaniają. Nam jednak nie wydaje się ono zgodnem z tekstem i duchem »Rozprawy o nierówności«.

Zapewne, można przytoczyć klasyczne i dobrze znane ustępy na poparcie tej czysto logicznej interpretacyi. W jednem miejscu naprzykład, zadanie jest sformułowane w sposób następujący: »rozpoznać, co w teraźniejszej naturze człowieka jest pierwotnem, a co sztucznem, zbadać stan, który już nie istnieje, który może nigdy nie istniał, a o którym jednak trzeba mieć dokładne pojęcie, aby należycie sądzić nasz stan teraźniejszy« (str. 21).

Gdzieindziej czytamy: »Zacznijmy od usunięcia wszystkich faktów, bo nie zostają one w żadnym związku z kwestyą. Poszukiwań, robionych na tem polu, nie należy uważać

---

[1]) »De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel, thesim etc. Tolosae MDCCCXCI«. Ustęp, o którym mowa, dotyczy wprawdzie poglądów Kantowskich, ale tych właśnie, które przeszły do Kanta wprost od Rousseau'a, a zatem najzupełniej stosować się może do Rousseau'a. Brzmi, jak następuje: »Cum omnibus hominibus terra habitaculum assignatum est, et homines sine terra vivere nequeunt, communio est terrae inter omnes homines originaria. Nec ea intelligenda est »primaeva communio«, quam poetae celebrant, nam ea in tempore fuit: ea est factum, non idea. Non de communione terrae historica et temporali, sed rationali, agitur, non de primaeva, sed de originaria« (str. 39). Francuskie tłomaczenie tej tezy, pomieszczone przez A. Webera w »Revue Socialiste«, jest w tem miejscu (1892, II, str. 19) zbyt dowolne i niezupełnie ściśle (»mais de la racine originelle de la propriété rationnelle«) (?).

za prawdy historyczne, tylko wprost za rozumowania hypotetyczne i warunkowe, mogące raczej wyświetlić naturę każdej rzeczy, ale nie jej rzeczywiste pochodzenie, i podobne do tych, których używają codzień fizycy w kwestyi tworzenia się świata« (str. 32). I jeszcze w »Umowie społecznej«: »Warunki tej umowy, choć może nigdzie nie były formalnie wyrażone, są jednak wszędzie milcząco przyjęte i uznane« (str. 28).

Jednak z drugiej strony takie tłomaczenie nie da się w żaden sposób pogodzić ze sposobem opisywania przez Rousseau'a stanu natury i przejścia od tego stanu do cywilizacyi. Rzecz widoczna, że pisze on *historyę*: »czasy, o których będę mówił, są bardzo oddalone« (Inég. str. 33); zdolność doskonalenia się wyprowadza człowieka z biegiem czasu z jego stanu pierwotnego (str. 48); okres czasu między stanem natury a naszą epoką cywilizacyjną (str. 83). Opisuje on nam nietylko naturę *fizyczną* pierwszych ludzi (str. 44), ale nawet stan, w jakim się ziemia znajdowała w czasie, kiedy ludzie byli w stanie natury (»powierzchnia ziemi nie ulega zmianom, które sprawiają na niej potem namiętności i niestałość ludów« str. 38), co się z trudnością da wytłomaczyć, jako tylko abstrakcya. Wreszcie, kiedy na poparcie swoich opisów stanu natury podaje za przykład *Karaibow*, to mówi o rzeczywistych dzikich według opowiadań podróżników.

W ustępie, zamykającym opis stanu natury (str. 79), słowa »przypuszczenie tego stanu pierwotnego« są użyte jako równoznaczne z innem wyrażeniem: »obraz prawdziwego stanu natury«. W tem tkwi rozwiązanie kwestyi, wyjaśnienie owej dwuznaczności, tego ciągłego przenoszenia się z punktu widzenia logicznego na punkt widzenia historyczny i naodwrót, o którem mówią komentatorzy Rousseau'a.

Rousseau pragnie pisać historyę i wierzy w to, że ją pisze, ale usprawiedliwia się, że jest zmuszonym pisać historyę *hypotetyczną*. »Drogi, po których człowiek kroczył od

stanu natury do stanu cywilizacyi, zostały zapomniane i zagubione (str. 132); należy je odszukać; jeżeli jednak nie jesteśmy w stanie nadać niektórym hypotezom pewności faktów, to również nie możemy ich obalić; i jeżeli mamy dwa fakty dane, jako rzeczywiste, a musimy je połączyć szeregiem faktów pośrednich, *nieznanych albo przyjętych za nieznane*, to po fakty te pośrednie udamy się do historyi, *jeżeli ją posiadamy*, w braku zaś historyi filozofia powinna określić fakty podobne, *mogące* służyć za łącznik« (str. 83, 4). Stan natury musiał istnieć, zarówno, naprzykład, jak mgławica fizyków; bez niego bowiem niepodobnaby było wytłomaczyć sobie teraźniejszego świata społecznego. Nie jest to winą Rousseau'a, że etnografia nie dała *jeszcze* pewnego obrazu tego stanu i jego rozkładu; to też Rousseau zwraca się z gorącem wezwaniem do podróżników i uczonych (uwaga 10, str. 167—8), »aby z pod ich pióra wyrósł wreszcie nowy świat przed naszemi oczami i aby widok jego pozwolił nam poznać nasz świat«. Lecz Morganowie, Bachofenowie, Kowalewscy i cała rzesza paletnologów, którzy mieli tak szczodrze zaspokoić tę potrzebę ducha reformatorskiego, jeszcze się nie byli urodzili, i Rousseau, zupełnie wbrew swej woli, musiał uciekać się do przypuszczeń tylko, w jaki sposób odbyć się mogły zajmujące go wypadki (p. str. 88, 89 etc.). Oczywiście, w tych warunkach, zupełnie tak samo jak u cyników i aleksandryjczyków, nieunikniony automorfizm niezadowolonego z nieprzepartą siłą przenika wszelkie hypotezy.

Streśćmy więc w kilku krótkich słowach ową historyę hypotetyczną; wywarła ona taki olbrzymi wpływ na kierunek myśli, któremu zawdzięczamy odkrycia teraźniejszej prahistoryi. Pozwoli nam to określić, co właściwie odpowiada u Rousseau'a pojęciu wieku złotego; z góry powiedzmy, że *nie* pierwszy stan natury.

Temu pierwszemu okresowi natury odpowiada człowiek »błądzący po lasach, nie znający wytwórczości, mowy, mieszkania, wojny ni łączności, nie potrzebujący bliźnich, nie

znający też potrzeby szkodzenia im, niewielu ulegający namiętnościom, wystarczający sam sobie« (str. 78 Inég.). Mężczyźni łączą się z kobietami przypadkowo, w miarę spotkania się, sposobności i pożądania; rozchodzą się z równą łatwością. Dzieci, karmione przez matkę z początku dla jej własnej potrzeby, później dzięki przyzwyczajeniu i dla nich samych już, rychło ją porzucają, stając się niezależnemi (str. 56). Wogóle, jest to życie zwierzęce, kierowane według Rousseau'a instynktem samozachowawczym i współczującym. Jest ono szczęśliwe, ponieważ ludzie ci nie znają żadnego z cierpień, wytworzonych przez refleksyę i prawidła społeczne. Człowiek rozmyślający jest zepsutem zwierzęciem (str. 41). Moralna strona miłości jest również uczuciem sztucznem, wypływającem z pożycia społecznego (str. 75); ludzie w stanie natury jej nie znali, dlatego też wcale nie cierpieli.

Etapy, przez które człowiek wychodził z tego stanu, były następujące: (p. drugą część »Rozprawy o nierówności«).

Naturalne trudności życia popchnęły go do wynalezienia narzędzi, a raczej do ich odkrycia, ponieważ istniały one gotowe w naturze w swej formie pierwotnej. Używanie narzędzi zrodziło zastanawianie się, pewien rozwój umysłu, dzięki któremu człowiek zaczął wchodzić w przejściowe związki z innymi ludźmi w celu polowania itd., a zatem powziął pierwsze wyobrażenie o zobowiązaniach wzajemnych.

Nowy postęp w technice, spowodowany po całym szeregu stuleci przez postęp rozumu ludzkiego, sprawił wielką rewolucyę: budowanie chat stworzyło osobne rodziny i dało pierwszy początek pewnego rodzaju własności. Zrzeszone rodziny zamieniły się w narody. Zjawiają się: miłość małżeńska i ojcowska, podział pracy między mężczyznami i kobietami; ale równocześnie zazdrość, niezgody, ambicya, nierówność, hańba, pożądanie, zemsta i — towarzyszka ich nieunikniona — pewnego rodzaju moralność, niejakie węzły społeczne. Ten stan *rodzącego się społeczeństwa* już nie był czystym stanem natury; dopóki się jednak każdy człowiek

zadawalał »tem, co sam pojedyńczo mógł zrobić, ludzie żyli wolni, zdrowi, dobrzy, szczęśliwi jeszcze, nie przestając korzystać z uciech, jakie daje stosunek między niezależnymi« (str. 97). »Chociaż więc ludzie stali się mniej wytrzymałymi, chociaż przyrodzona im zdolność współczucia uległa już pewnemu zepsuciu, ten jednak okres rozwoju zdolności ludzkich, w którym utrzymana była równowaga i środek między ospałością stanu pierwotnego a nadmierną czynnością naszej miłości własnej, musiał być czasem najszczęśliwszym i najtrwalszym. Im więcej się zastanawiamy, tem się bardziej umacniamy w przekonaniu, że ten okres najmniej nastręczał sposobności do przewrotów i był najlepszym dla człowieka, i że wyprowadził zeń człowieka zapewne tylko czysty przypadek, który oby się był nigdy nie zdarzył dla dobra ogólnego! Przykład dzikich, których znaleziono po większej części na tym stopniu, zdaje się potwierdzać, że ludzkość była stworzona do pozostania na nim na zawsze, że ten stan jest prawdziwą młodością świata, i że wszystkie późniejsze postępy prowadziły pozornie do udoskonalenia jednostki, w rzeczywistości zaś tylko do upadku gatunku« (str. 96).

Oto więc *drugi stan natury*, prawdziwa sielanka ludzkości, wiek złoty we właściwem tego słowa znaczeniu, który bezpośrednio poprzedził cywilizacyę.

»Jak tylko spostrzeżono, że dogodnie jest jednemu posiadać zapasy na dwóch«, równość znikła, zjawiła się własność. *Metalurgia i rolnictwo* ucywilizowały ludzi. Będąc możliwemi skutkiem zjawienia się nadwartości, powiedzielibyśmy dzisiejszym językiem, spowodowały one podział pracy na wielką skalę, podział i własność gruntów, dalej nierówność bogactw, i w ten sposób »rodzące się społeczeństwo ustąpiło miejsca najstraszniejszemu stanowi wojny« (str. 105), z którego ludzie wreszcie wyszli dzięki umowie społecznej.

»Własność prywatna, mówi Rousseau, była kresem stanu natury« (str. 85). W tem miejscu pojęcie stanu natury obejmuje obydwa pierwsze stany natury i cały czas przedcywili-

zacyjny. Ale między zjawieniem się własności a umową społeczną rozciąga się jeszcze trzeci stan natury, stan wojny wszystkich ze wszystkimi o bogactwa.

Z tego to właśnie stanu natury Rousseau, zarówno jak Hobbes, Vico i wszyscy teoretycy prawa przyrodzonego, ale w inny sposób, wyprowadza *państwo i niewolę;* ten też stan natury ma Rousseau na myśli, kiedy przyrównywa położenie wzajemne ciał politycznych do stanu natury (str. 109); kiedy przypisuje umowie społecznej, prawom, istotną wyższość nad przemocą i »bezrządem czasów poprzednich«, (Inég. str. 30, 124, C. soc., str. 50).

Jednakże w porównaniu do postępów nierówności, będących koniecznym wynikiem umowy społecznej, i ten stan natury, jakkolwiek nieczysty, posiada tę wyższość, że jest epoką ludzi »hardych i nieposkromionych«, wolnych i mających równe prawa (str. 113). Do niego to ludzkość powraca za każdym razem, gdy umowa społeczna zostaje rozwiązana przez pogwałcenie prawa.

Powrót stanu dawnego u Rousseau'a należy rozpatrywać w dwóch różnych formach: albo jako ideał, albo jako konieczność; jako rzecz świadomie przez ludzi pożądaną, i jako fatalny skutek naturalnego biegu rzeczy[1]).

Cechy ideału noszą dwa pierwsze stany natury, głównie drugi, bo pierwszy wydaje się zbyt oddalonym i zbyt hypotetycznym. Jednakże wogólności powrót ten rozpatrywany jest w trybie warunkowym przeszłym: »Człowiecze, będziesz szukał okresu, w którym chciałbyś, aby ród twój się był zatrzymał. Niezadowolony z teraźniejszego stanu, może chciałbyś się cofnąć w przeszłość; i uczucie to powinno być... wyrzutem dla twych współczesnych«... (Inég. str. 33).

Ktoby mógł, temu Rousseau radzi »powrócić do lasów,

---

[1]) Tym dwom różnym myślom odpowiadają też pewne odcienie wysłowienia: (świadomy) powrót do stanu natury, (przymusowy) powrót stanu natury.

do dawnej pierwotnej niewinności« (str. 57). Ale nie wydaje mu się to możliwem. Pierwotna prostota ludzi jest raz na zawsze zniszczona przez namiętności; nie mogą się już oni żywić trawami i korzonkami, ani się obejść bez praw i wodzów. Co więcej, gdyby ludzie nie byli nigdy wyszli ze stanu natury, toby nie doznali tyle złego, ale też nie dopełniliby wzniosłego posłannictwa swego rodu (ibid.). Dziki nie jest złym, bo nie wie, co to jest być dobrym, i od złego powstrzymuje go nie powściąg prawny, ani rozwój oświaty, ale tylko uśpienie namiętności i nieznajomość złego (str. 68). Z tego to braku sprzeczności, z tego niewyodrębnienia dobrego i złego w pierwotnym bycie ludzkości, wyprowadzą później Fichte i Schelling konsekwencye dyalektyczne. Rousseau oświadcza tylko, że »narodom potrzebne są sztuka, prawa, rządy, tak jak starcom kule«, i przy całej pogardzie dla tej starczej społeczności zaleca posłuszeństwo prawom i »mądrym monarchom, którzy potrafią zapobiedz zawieszonym nad nami klęskom«, oraz ćwiczenie się w cnotach (str. 158). Ludzie mają w tem środek niejako osobistego, jednostkowego *powrotu do stanu natury, którego ślady* (*np. wrodzone współczucie*, str. 72, 73) żyją w nich jeszcze, i mogą w ten sposób powstrzymywać społeczeństwa od zbyt szybkiego kroczenia ku starości i upadkowi (str. 187).

Tu się nam Rousseau przedstawia takim, jakim w gruncie rzeczy był zawsze, najkonsekwentniejszym z utopijnych zachowawców. Czytając »Umowę społeczną«, nie powinno się nigdy zapominać o »Uwagach nad rządem w Polsce«, jedynem wybitnem zastosowaniu praktycznych zasad »Umowy«, dokonanem przez samego Rousseau'a: okazuje się on tam zdecydowanym konserwatystą, obrońcą hierarchii klasowej, wolności prowincyonalnych, nawet starożytnych strojów, podejrzliwym i niechętnym przeciwnikiem centralizacyi i gospodarki pieniężnej.

Ustrój mieszczańskiej rzeczypospolitej genewskiej wydaje mu się »najbardziej zbliżonym do prawa przyrodzonego

i korzystnym dla społeczeństwa« (Inég. str. 4), a ustrój arystokratycznej rzeczypospolitej weneckiej w zasadzie zupełnie analogicznym do genewskiego[1]). Tam to widocznie przetrwał w najwyższym stopniu ów stan natury, którego ideał polega na tem, aby »dbałość o nasz byt jak najmniej szkodziła bytowi innych«, (str. 67). Czem się Rousseau najwięcej zachwyca, czego najwięcej żałuje, to małych mieszczańskich republik, to owego dawnego spokojnego życia wieśniaków, którzy wystarczali samym sobie[2]). Co jest przedmiotem jego nienawiści i bezwzględnej krytyki, to to wszystko, cokolwiek się przyczyniło do upadku i rozkładu owych republik i owego dobrobytu wieśniaczego, co towarzyszy centralizacyi monarchicznej i gospodarce pieniężnej. Ich to pochód chciałby on, o ile możności, zatrzymać lub opóźnić i w tym celu przez abstrakcyę usuwa wszystko, co zaszło wbrew jego upodobaniu, a pozostałe, miłe mu cechy przypisuje człowiekowi pierwotnemu. *Rzeczywistym przedmiotem jego retrospekcyi jest równowaga społeczna wieków średnich*; i jeżeli Vico chciał, żeby narody spoczęły w monarchii, to Rousseau znowu pragnąłby, żeby się one były unieruchomiły w małych demokratycznych republikach miejskich.

---

[1]) Dowiedzionem zostało (przez Juliusza Vuy »Les Origines des idées politiques de J. J. Rousseau«), że Rousseau opierał swe zasady społeczno-polityczne na konstytucyi demokratycznej, nadanej miastu Genewie w r. 1387 przez biskupa Adhemara Fabri'ego. W jednym z rękopisów, przechowywanych w bibliotece Neufchâtelskiej, Rousseau mówi z powodu tej właśnie »chartae libertatum«: »Chcąc objaśnić rządy obecne, muszę powrócić do źródła i oświetlić to, co istnieje, za pomocą tego, co było niegdyś«. Jeden więcej dowód historycznej, przynajmniej w intencyi, a nie logicznej metody autora »Rozprawy o nierówności«.

[2]) Ob. np. wymowny ustęp w sławnej nocie 9-ej do »Rozprawy o nierówności«, w którym autor, mówiąc o »nędzy, w jaką najświetniejsze narody wtrąca bogactwo« — antyteza, którą wyzyskał w w. XIX Marx i jego szkoła — opisuje upadek wieśniaka pod ciężarem podatków, niezbędnych do utrzymania zbytku stolic i nieszczęsną jego emigracyę do miast »po chleb, który on powinienby tam nieść« (str. 155).

Rousseau wywarł rzeczywiście wpływ rewolucyjny, a to przez pozytywne wnioski, wyprowadzone z jego krytyki przez rewolucyę francuską. Cała zresztą rewolucya francuska (a przez przymiotnik »francuska« rozumiem tu nie jej narodowość, ale jej charakter) zaczynała się od podobnej retrospekcyi przed-absolutystycznej. »Z początku zdawało się ludziom, że tu chodzi tylko o pewnego rodzaju odbudowę, że Francya nie ma potrzeby wchodzenia na nowe tory, a powinna tylko powrócić do punktu wyjścia, kierując się wspomnieniem swej przeszłości«. »Upokorzeni teraźniejszością, przestraszeni przyszłością, musieliśmy się cofnąć w przeszłość, by w grobach naszych ojców zaczerpnąć nadzieję odrodzenia narodowego«, mówi jeden z współczesnych[1]. Wyraźniejszą jeszcze jest ta przed-absolutystyczna retrospekcya u teoretycznych poprzedników rewolucyi: w XVI wieku u takiego Franciszka Hotmana i »Juniusza Brutusa« (Huberta Longueta), którzy jeszcze przed Grocyuszami widzieli w monarchach urzędników ludu, delegowanych na zasadzie umowy i mogących w razie jej niedotrzymania być złożonymi z urzędu; (Jezuici dodawali: zabitymi). Ci »Brutusowie« szli w ślady średniowiecznych Marsyliuszów z Padwy, Mikołajów Oresmów, sekciarzy z komunistycznemi tendencyami, a nawet prawowiernych »Doktorów Anielskich«; ci zaś nie tak bardzo już byli oddaleni od czasów, kiedy rzeczywiście na Zachodzie, nietylko w Polsce, zawierano z książęty prawdziwe *pacta conventa*, »umowy społeczne«, kiedy przy intronizacyi królom Aragońskim naprzykład, mówiono: »My, z których każdy równy jest tobie, robimy cię królem, z warunkiem, abyś szanował nasze obyczaje, a jak nie, to nie«.

Tak samo było w innych krajach, ogarniętych przez rewolucyę »francuską«. Gdziekolwiek się zjawiali zdobywcy

---

[1]) Patrz Edm. Championa »Esprit de la révolution française«, Paris 1887, R. III, str. 70, 71.

rewolucyjni, wszędzie »*przywracali*« swobodę. Wenecyanie np. nie widzieli nic nowego w doktrynach francuskich, tylko odnowienie i rozszerzenie dawnych fundamentów ich rzeczypospolitej[1]). »Konstytucya cywilna« duchowieństwa była przedstawiona jako powrót do zasad pierwotnego Kościoła. A rewolucyoniści w Brescii mówili nawet: *il cittadino Gesù Cristo*[2]).

Jednak wkrótce się okazuje, że formy przeszłości nie wystarczają dla objęcia zjawisk teraźniejszości; zamiast nabytki teraźniejszości negować na korzyść form dawnych, umysły stwarzają coś nowego przez zlanie jednych z drugiemi. W tym zaś celu, aby módz przekroczyć zarówno jedne jak drugie, »naród przenosi się do początków społeczeństwa, przypomina sobie, że natura ludzka jest źródłem prawa wyższego ponad prawo pisane, zarówno jak ponad zwyczajowe«[3]). W ten sposób retrospekcya Rousseau'a staje się rzeczywiście przewrotową. Tego samego rodzaju zjawisko zachodzi w Niemczech, gdzie z retrospekcyi Klopsztoka ku Arminiuszowi, Steina i romantyków ku imperyum germano-rzymskiemu, powoli wyłania się nowa jedność wszechniemiecka.

Rewolucya urzeczywistniła retrospekcyę Rousseau'a w dziedzinie politycznej; za pośrednictwem Babeufa przekazała ona XIX wiekowi retrospekcyę ekonomiczną jego i innych swoich publicystów, którzy nazywali własność kradzieżą, ale byli dalecy od chęci zniesienia jej. Dzisiejsi spadkobiercy Babeufa, socyaliści, znajdują u Rousseau'a wiele punktów, do których nawiązać mogą swe poglądy: zaczynając od owego jedynego i podstawowego punktu umowy społecznej, który zasadza się na zupełnem podporządkowaniu każdego stowarzyszonego wraz z wszystkiemi jego prawami — całej społeczności (Contrat, str. 29) w taki sposób, że lud *pełnowładny*

---

1) Kowalewskij, »Padenije aristokratii«, str. 102.

2) Kowalewskij l. c. str. 168.

3) Champion l. c. str. 73

rozstrzyga, jaką należy zostawić część swobody jednostkom (str. 47), a prawo własności jest tylko koncesyą nadaną przez społeczność (str. 38), a kończąc na powstaniu własności z osobistej pracy (Inég. str. 100), na obrazie klęsk, szerzonych przez własność już ustanowioną (str. 152) *nawet na głównych zarysach przedhistoryi i początków państwa klasowego*. Co jednak marksiści nadewszystko cenić będą w spuściźnie Rousseau'a, to pierwiastki dyalektyki: jeżeli w Vicu widzi Labriola (obok Monteskiusza i Quesnaya) jedynego filozofa obdarzonego zmysłem historycznym pomiędzy racyonalistami XVIII wieku, to Fryderyk Engels czci w Rousseau'ie jedynego racyonalistę, którego sposób myślenia nie jest »metafizycznym«, statycznym. Najbardziej znanym przykładem dyalektyki Rousseau'a, cytowanym właśnie przez Engelsa w XIII rozdziale pierwszej części jego »Antidühringa«, jest rozwój despotyzmu, który zaczyna się od równości przyrodzonej, przechodzi przez posłannictwo sprawiedliwości, powierzone księciu, dosięga negacyi tego posłannictwa w prawie silniejszego — i tu zamyka koło, powraca do punktu wyjścia: do nowej równości — wszystkich niewolników wobec władcy, do »nowego stanu natury, który tem się różni od pierwszego, że pierwszy był stanem natury w całej tegoż czystości, ostatni zaś jest owocem nadmiaru zepsucia« (Inég. str. 131). Nowy stan natury doprowadza do wypędzenia tyrana i zawarcia nowej umowy społecznej. »Ciemiężca zostaje uciemiężonym«, streszcza Engels, i to uciemiężenie ciemięzcy znajduje analogię w marksowskiem »wywłaszczeniu wywłaszczycieli«.

Pomijając zresztą takie i tym podobne historyczne stosowania, dyalektyka leży już u samej podstawy sposobu rozumowania Rousseau'a; jego umysł, zarówno jak umysł Marksa[1]), jest dyalektycznie ukształtowany. »Istotę ciała polity-

---

[1]) Sposób rozumowania, za pomocą którego Marks dochodzi do wytłomaczenia powstania nadwartości kapitalistycznej, zamiany pieniędzy w kapitał,

cznego stanowi połączenie posłuszeństwa i swobody; pojęcia »poddany« i »władca« są jednoznacznemi współrzędnemi, których wspólna treść zawiera się w jednem słowie: »obywatel« (Contrat, str. 125). Oto podstawowe i natychmiastowe

jest zupełnie analogiczny do tego, jakiego Rousseau używa dla objaśnienia czynu prawodawczego albo mianowania pierwszego rządu. (Por. Contrat social. Ks. II, rozdz. VII i ks. III, rozdz. XVII, i Kapitał t. I, rozdz. V i VI). »Hic Rhodus, hic salta«, jest jedno i to samo w obydwóch wypadkach. Mamy dwie sfery ściśle odgraniczone: wszechwładztwo i sprawowanie urzędów, tak samo, jak obieg bogactw i spożycie. Funkcya prawodawcza, zarówno jak funkcya ustanowienia rządu, nie jest ani wszechwładztwem, ani sprawowaniem urzędu. Funkcya prawodawcy, która konstytuuje rzeczpospolitą, nie wchodzi przecie w skład jej konstytucyi. »Wyznaczenie rządu, będąc aktem rządu, jakże może się odbyć, zanim rząd istnieje?« Tak samo wytwarzanie się nadwartości nie może się odbywać w sferze obiegu, ponieważ wszelka zamiana odbywa się tu na zasadzie równości wartości, i musiałaby nadwartość już istnieć przedtem, aby jakaś zamiana mogła wydać nadwartość. Nadwartość jednak nie może się wytworzyć gdzieindziej, jak w sferze wymiany, ponieważ, wchodząc w sferę spożycia, towar porzuca nazawsze sferę wymiany i wartości wymiennej. Znajduje się nareszcie człowiek wyjątkowy i wyjątkowe funkcye, które jednocześnie należą do zakresu wszechwładztwa ludu i sprawowania urzędów, i towar wyjątkowy, siła robocza, który zostaje spożyty, nie wychodząc ze sfery obiegu.

Są i inne głębokie podobieństwa między metodą »Umowy społecznej«, tej biblii krytyki politycznej, a »Kapitału«, tej podstawowej księgi krytyki ekonomicznej; z których jedna odsłania »fetyszyzm towaru«, a druga — sztuczność instytucyi politycznych. Tak np. Marks sprowadza różne zajęcia specyficzne do ich równości ogólno ludzkiej za pomocą abstrakcyi analogicznej do tej, która doprowadza Rousseau'a do uznania równości naturalnej ludzi (p. Kap. rozdz. 1. § IV). Zasadniczy rozwój formy wartości (f. prosta, f. rozwinięta, f. ogólna i forma pieniężna, p. r. I. § VIII) jest procesem jednocześnie logicznym i historycznym, tak samo jak wzrost nierówności. — Jakiś marksista-benedyktyn miałby tu ciekawe pole do poszukiwań.

Zaznaczmy też, że operacyę umysłową, typowo-dyalektyczną, analogiczną zupełnie do powyżej przytoczonych Marksa i Rousseau'a, znajdujemy u podstawy trzeciego jeszcze wielkiego systemu socyologicznego, u Augusta Comte'a. Ponieważ mianowicie żaden szereg obserwacyi natury nie może powstać, jeżeli umysł nie posiada jakiegoś punktu widzenia, jakiejś teoryi, a znowu żadna teorya nie może być zbudowaną inaczej, jak na zasadzie uprzednich obserwacyi faktycznych, więc bieg »dyalektyki dziejów umysło-

pogodzenie sprzeczności, które odnajduje się w całej idealistycznej filozofii niemieckiej, i którego wpływ na powstanie tryad Hegla, choć może nie bezpośredni, będzie jednak niemniej ważny od wpływu kategoryi Kanta.

Jeżeli powrócimy do konstrukcyi dyalektycznych, których wyrazy są rozdzielone w czasie, to u Rousseau'a znajdziemy wszelkie ich pierwiastki i formy. Pierwszą, która może najważniejszą odgrywa rolę w heglizmie i marksizmie: skutek, który staje się przyczyną swej własnej przyczyny, mamy, naprzykład, w historyi początkowego rozwoju ludzkości, gdzie wzrost oświaty i próby zrzeszenia się, spowodowane wynalezieniem narzędzi, przyczyniają się z kolei do powstania rodziny i dają impuls do nowego wzlotu myśli. A III rozdział VIII ks. »Umowy społecznej«, w którym Rousseau wskazuje, że trzy formy rządu: demokracya, arystokracya i monarchia »są zdolne do powiększania się lub zmniejszania, i to w dość znacznych granicach, i że jest pewien punkt, w którym każda dana forma rządu zlewa się z następną«, jakąż jest przeniknięty zasadą, jeśli nie zasadą przechodzenia ilości w jakość, odziedziczoną zresztą po Arystotelesie, pierwszym teoretyku przemian form rządu i mistrzu wszystkich późniejszych, także przez Marksa czczonym myślicielu? Jeżeli zważymy, że te trzy formy rządu pozostają z sobą w antagonizmie, to mamy tu nawet coś więcej, co też znane jest Arystotelesowi: przejście pewnej rzeczy w jej zaprzeczenie.

Daje się to wyraźnie widzieć w postępie różnych instytucyi, naprzykład, w kolejach władzy trybunów rzymskich, »stopniowo uzurpowanej, która w końcu, z pomocą praw, wydanych w obronie swobody, stała się tarczą dla niszczących swobodę uzurpatorów« (Contrat, str. 165); w rozwoju

---

wości ludzkiej«, jak mówi Comte, nie może rozpocząć się inaczej, jak tylko dzięki istnieniu stanu umysłu, który jest zarazem obserwacyą bezpośrednią i teoryą ogólną, i który w gruncie rzeczy nie jest ani jedną, ani drugą: »fetyszyzmu«, przypisywania wszelkim rzeczom w świecie zewnętrznym natury własnej człowieka.

militaryzmu: »lud ulega uciskowi wewnętrznemu wskutek właśnie szeregu środków, przedsięwziętych przeciw niebezpieczeństwu, grożącemu z zewnątrz« (Inég. 139); a to wszystko na mocy jednej ogólnej zasady: »że te same wady, które czynią niezbędnem istnienie instytucyi społecznych, sprowadzają następnie nieuniknione ich nadużycie« (Inég. str. 125). Oto dalej przykłady innego znów rodzaju: jak użycie pewnego środka doprowadza automatycznie do czegoś wprost przeciwnego zamierzonemu celowi: »Im więcej nagromadzamy nowych wiadomości, tembardziej pozbawiamy się możności zdobycia najważniejszej z nich, znajomości stanu natury: skutkiem właśnie coraz pilniejszego badania człowieka, tracimy możność poznania go« (Inég. str. 20). Zupełnie tego samego środka uwydatnienia ukrytych sprzeczności wewnętrznych używa Marks, kiedy wykazuje, że im bardziej kapitaliści udoskonalają technikę produkcyi, tem trudniej im jest sprzedawać swoje produkty. Nie znajdziemy też nic nowego, chyba tylko metafizykę, w heglowskiej teoryi kary, jako negacyi negacyi (niewinność, zbrodnia, kara), jeżeli sobie przypomnimy uzasadnienie kary śmierci przez Rousseau'a. »Aby nie paść ofiarą mordercy, zgadzam się na karę śmierci, na wypadek, gdybym sam został nim; taki jest mój cel w tej umowie: nie wystawiam tu na szwank swej głowy, przeciwnie zabezpieczam ją tylko« (Contrat, str. 52); w języku, albo też, jeśli kto woli, w »żargonie« dyalektycznym, da się to tak wyrazić: a) zachowanie jednostki dzięki bezpieczeństwu ogółu, b) zagrożenie bezpieczeństwa wszystkich przez nadmiar samozachowania jednostki, (bo jeżeli się zabija, to daje się świadectwo swemu instynktowi bytu); wreszcie c) zabezpieczenie wszystkich przez zgładzenie jednostki.

Cykl *historyczny* zamknięty, *automatyczne* odtworzenie przeszłości w nowej formie za pomocą negacyi negacyi mamy jednak dotychczas tylko w znanym nam już wypadku: powrotu stosunku natury między jednostkami wskutek despotyzmu; należy dodać drugi wypadek: powrót stosunku natury między

ciałami politycznemi, podobnego do stosunku, w jakim się znajdowały względem siebie jednostki przed zawarciem umowy społecznej; powrót ten jest również automatyczny, ponieważ przyczyną jego jest sam fakt utworzenia się społeczeństw.

Zauważmy zaraz pewną stałą cechę takiego automatycznego powrotu stanu natury: oto jest on *złem;* mamy tu bowiem do czynienia z owym trzecim stanem natury, stanem wojny wszystkich ze wszystkimi, a w dodatku i ten nawet stan nie powraca w swej czystości, ale nosi piętno nadmiaru zepsucia, który go sprowadza. Co do przypuszczenia, aby ludzie »kiedykolwiek, skutkiem jakiegoś zdarzenia nadzwyczajnego powrócili do czystego stanu natury, jest to paradoks, którego bardzo trudno bronić, a dowieść absolutnie niepodobna« (Inég. str. 32).

Nie wierząc w możliwość rozpoczynania historyi nanowo, Rousseau nie odczuwa też zresztą na myśl o zagładzie pewnej choćby części spuścizny przeszłości owego strachu panicznego, jaki objawia Vico względem jakiegoś nowego barbarzyństwa: są, mówi, »okresy, w których rewolucya oddziaływa na narody w ten sam sposób, jak pewne kryzysy na pojedyńcze jednostki, gdy wstręt do przeszłości gra rolę zapomnienia, a państwo, ogarnięte płomieniem wojen domowych, odradza się niejako z własnych popiołów i staje się znowu pełnem życia i młodości, uchodząc z rąk śmierci«; tak było z Rzymem, Holandyą, Szwajcaryą po wypędzeniu tyranów (Contrat, str. 64). U Vica naruszenie równowagi monarchicznej przez lud mogło tylko strącić go napowrót do stanu przedspołecznego i zmusić go do powtórnego bolesnego przebywania krzyżowej drogi, wieczyście jednakowej historyi; u Rousseau'a może ono mieć za skutek natychmiastowe zawarcie wyższej, lepszej umowy społecznej. I jeden i drugi niemal w tych samych wyrazach mówią o odrodzeniu narodu z jego popiołów; ale według Vica jest to ciężka kara, którą Bóg zachowuje dla tych, coby nie chcieli iść do celu drogą krótszą, wskazaną przez Opatrzność; według Rousseau'a

zaś może to być radykalnym środkiem na wszystko zło. Jednakowoż, nawet według Rousseau'a, są to rzadkie wyjątki, i ten gwałtowny środek, dobry dla niektórych państw, może być niebezpiecznym dla innych, które »zamieszki mogą zrujnować, a rewolucye nie odbudować« (ibid.). To też Rousseau nie życzy sobie bynajmniej zerwania umowy społecznej, lecz raczej się go obawia; zamiast oczekiwać wznowienia swobody od doprowadzenia jej negacyi, despotyzmu, do nieuniknionej powtórnej negacyi, składa hołd książętom, którzy nietylko umieją przewidywać i leczyć, ale choćby tylko *łagodzić nadużycia* (Inég. str. 158).

Co się zaś tyczy powrotu pierwszego lub drugiego stanu natury, owej »młodości ludzkości«, to tegoby Rousseau pragnął, ale wie, że jest to niemożliwem. Rozum ostatecznie zaprzeczył naturze, i nigdzie nie znajdujemy u Rousseau'a chęci lub nadziei, aby negacya rozumu mogła przywrócić stan natury. Właśnie rozum sam, racyonalne wychowanie, mądrość rządów, powinny »odtworzyć na innych podstawach zasady prawa naturalnego, kiedy rozum, udoskonalenie rodu ludzkiego, sztuczność społeczeństwa, doszły w swym stopniowym rozwoju do przytłumienia natury« (Inég. str. 25). Droga, prowadząca do ideału, nie jest więc krzywą zamykającą koło, jest to linia prosta. I w dodatku ten przyszły ideał będzie zawsze niższym w porównaniu ze szczęśliwością ludzkości w czasach ubiegłych. Starzec nie może na nowo stać się młodzieńcem.

Wiek złoty nigdy nie istniał, Bóg nas prowadzi do ideału, i strzeżmy się, żeby nam nie kazał zacząć na nowo od początku: taką była konkluzya historycznego realizmu Vica.

Wiek złoty istniał w przeszłości; od tego czasu spadaliśmy coraz niżej, mamy świadomość ideału, pragnęlibyśmy jego powrotu, ale powrócić on nie może: oto ostatnie słowo idealistycznego racyonalizmu Jana Jakóba. Proces naturalny, niezbędny, postępowy, bez retrospekcyi, z jednej strony;

retrospekcya niepocieszona bez świadomości postępu ani procesu niezbędnego — z drugiej.

Idealizm niemiecki dopiero, dosięgający szczytu w Heglu, godząc obawę regresu z pragnieniem postępu, nada temuż charakter i godność celu wewnętrznego historyi; *ze starcia między uznaną teraźniejszością a nieodżałowaną przeszłością wykrzesze świętą iskrę przyszłości.*

Jeśli jednak nie ograniczymy się do osoby samego Rousseau'a, a weźmiemy jego uczniów i wielbicieli, to ujrzymy, że przeczuwają już oni to dzieło idealizmu niemieckiego, a nawet wybiegają daleko poza właściwy ten idealizm, aż ku babuwistycznej skrajnej jego lewicy. Mably wierzy wyraźnie w historyczne istnienie pierwotnego komunizmu i żałuje tego stanu; Morelly wierzy i w możność odbudowania go w przyszłości. Szczególniej zaś pod tym względem godny jest uwagi benedyktyn Dom Deschamps. Odróżnia on trzy strony, stanowiące cykl, rodzaj tryady heglowskiej. Pierwszy — *stan dzikości,* stan natury według Rousseau'a; z jego rozkładu wyłonił się stan drugi, teraźniejszy *stan prawny.* Stan ten tyle ma wad, że pierwotna dzikość byłaby doprawdy od niego lepsza, gdyby nie to (charakterystyczne bardzo jest to »gdyby« dla procesu przekształcenia się *retrospekcyi* na *przewrotową),* gdyby nie to, że ten drugi stan, *przez to samo, że wzbudza w ludziach potrzebę rozmyslania o jakimś stanie lepszym,* daje im nadzieję, i *to nie tak chimeryczną, jak im się wydaje,* przejścia z tego stanu do trzeciego, lepszego, »obyczajowego«, *état des moeurs,* w którym panować będzie równość i prawdziwa moralność naturalna, wspólność majątków i kobiet, zdrowie powszechne, zniknie antagonizm pomiędzy miastem i wsią, — który, słowem, znacznie będzie lepszy od pierwotnego stanu natury. Ten bowiem stan natury był stanem rozproszenia bez innego łącznika, jak instynkt; nasz obecny stan, jego antyteza, w swej pozornej spójności jest stanem największego rozproszenia i niezgody; a dopiero ów stan trzeci, *stan uspołecznienia bez praw obowiązujących,* będzie

stanem prawdziwej łączności bez rozterek. Weishaupt, założyciel »Iluminatów« niemieckich, jeszcze wyraźniej mówi o tem, że jeśli przeszłość była jakby chrześciańskim *stanem łaski* ludzkości, żyjącej we wspólności, równości i wolności, bo bez wygórowanych potrzeb, to przyszłość będzie powrotem do tego stanu, ale znacznie *udoskonalonego*. Tylko, że pisma takiego Weishaupta i Deschampsa były wówczas zupełnie nieznane szerszej publiczności. Pierwszego wpływ nie przekracza granic nielicznych tajnych kółek, drugi — korespondencyę swą z Rousseau'em, Wolterem, Helwecyuszem, d'Alembertem, chował dla siebie, tak, że dopiero po stuleciu niemal erudyt Beaussire[1]) odszukał ją w lamusach rodziny d'Argensonów. Zresztą Deschamps i nie dbał o tę szerszą publiczność; byłby pragnął przekonać bogatych, którym też cierpień wiele sprawia teraźniejszy stan ludzkości, a »co do baranów — to czyż trzeba im wiedzieć, dokąd zmierzają, pasąc się na łące, byle się pasły?« I to jest właśnie cechą charakterystyczną tej dyalektyki społecznej i odróżnia ją od późniejszej, demokratycznej, do której grunt przygotowała filozofia niemiecka.

II. Idealizm niemiecki i Hegel.

»Reformacya, powiedział Jaurès w cytowanej rozprawie, przyznając każdemu swobodę interpretacyi i komentowania. ale dając zarazem swobodzie pismo święte za podstawę, uznając wogóle wolność ludzką za zdeterminowaną, przyuczyła umysłowość niemiecką do obejmowania sprzeczności«. Rousseau w takim razie przypomniał jej tę naukę i przeniósł do dziedziny społecznej, oświadczając, że »chce żyć i umrzeć jako człowiek wolny, to znaczy uległy prawom«[2]). Ale fakty,

---

[1]) Em. Beaussire »Antécédents de l'hégélianisme en France«, Paris 1865.

[2]) »Rozprawa o nierówności«, dedykacya rzeczypospolitej genewskiej, str. 5.

stan społeczny, najlepiej wpoiły ją mieszczaninowi niemieckiemu. Nietylko bowiem wzrost klasy mieszczańskiej w Niemczech w ciągu XVIII wieku, a zarazem szacunek, mocno zmieszany z obawą, jaki w niej wzbudzał oświecony absolutyzm, uczyniły z Niemca owo stworzenie, o którem pani de Stael powiedziała, że »pochlebiał on z całą energią i z mocą był posłusznym«; ale w chwili właśnie, kiedy się idealistyczna filozofia niemiecka zaczęła rozwijać, Niemcy przechodziły jeden z najgłębszych i zarazem najgwałtowniejszych procesów dyalektycznych, jakie kiedykolwiek nurtowały świadomość narodów. W oczach wszystkich, w przeciągu kilku lat, najskrajniejszy kosmopolityzm przedzierzgnął się w butny patryotyzm, graniczący z próżnością narodową. Ci, którzy z Lessingiem w miłości ojczyzny widzieli »słabostkę heroiczną, bez której się doskonale obchodzili«, ci, którzy jeszcze razem z Herderem chcieli być przedewszystkiem ludźmi, żeby przez to być Niemcami, nagle wskutek wewnętrznej sprzeczności rewolucyi francuskiej, która ich zarazem wyzwalała i ujarzmiała, powtórzyli za Fichtego »Mowami do narodu niemieckiego«: »Bądźmy przedewszystkiem patryotami niemieckimi, a przez to będziemy służyć ludzkości«, a z Görresem stali się już Niemcami przeciwko całej reszcie ludzkości[1]).

Sprzeczności do pogodzenia nie brakowało wielbicielom Rousseau'a, wrogom Napoleona, przyjaciołom swobody, którzy z początku mieli zbyt mało sił, aby naśladować rewolucyę francuską, a następnie czuli się w obowiązku skupić w około monarchii pruskiej. *To też idealiści niemieccy pierwsi wprowadzają sprzeczności do planu boskiego dziejów i wszechświata.* Dla Schellinga historya jest »epopeją, ułożoną przez rozum boski«, tak samo, jak dla Vica. Ale u Fichtego i Krausego »wieczna idealna historya« nie utożsamia się już w zupełności, jak u Vica, z rzeczywistością; »stosowana filozofia

[1]) Por. z doskonałą treściwą książką Lévy-Brühla »L'Allemagne depuis Leibniz«, Paryż 1890.

Punkt ten znajduje się coraz wyżej w miarę tego, jak powszechna historya ludzkości kroczy od jednego narodu do drugiego. Następstwo takich idei przewodnich u różnych narodów świadczy o pewnym stałym postępie, jest ono skutkiem »wychowania ludzkości« i wznoszeniem się jej do ideału — ogólno-ludzkiego. Jednak Herder nie określa takiego punktu ciężkości dla całej ludzkości; historya ludzkości jest bowiem dla niego »teatrem bóstwa, którego grę spostrzegamy, my ludzie, przez dość rzadkie okna, a więc w scenach jedynie poszczególnych«.

Kant wierniej stoi przy Rousseau'ie, którego błogosławi jako pierwszego, który odkrył naturę *człowieka* wogólności, głęboko ukrytą pod różnorodnością postaci ludzkich[1]). Ma on »pojęcie historyi powszechnej z punktu widzenia kosmopolitycznego«, i pojęcie to jest właściwie pojęciem Rousseau'a, tylko wyższem, spokojniejszem i bardziej zrównoważonem, ponieważ przedstawionem, jako *ukryty plan natury*, służący do wytworzenia doskonałego ustroju politycznego, mogącego zapewnić wszechstronny rozwój wszystkich zdolności, któremi ród ludzki jest obdarzony. Już od samego początku miała natura ludzka pewne ogólne skłonności. Aby spowodować ich rozwój, natura wywołuje między niemi dające się pogodzić antagonizmy: jest to jej narzędzie postępu. Główny antagonizm zachodzi między następującemi dwoma dążeniami człowieka: między dążeniem do łączenia się z bliźnimi i dążeniem do odosobnienia się od nich (instynkt samozachowawczy i instynkt współczucia u Rousseau'a). Ta »nietowarzyska towarzyskość« (ungesellige Geselligkeit) człowieka znajduje swe pogodzenie w społeczeństwie zorganizowanem, opartem na *sprawiedliwości* (»wolny, to znaczy prawom uległy«, mówił Rousseau). Istnieje więc *radykalne złe*, z którem natura musi wciąż walczyć: jest to właśnie owa zasadnicza

---

[1]) Ob. u Festera, rozdz. I, jak Rousseau zbliżył się do kantowskiego punktu widzenia w teoryi poznania.

niespołeczeńskość człowieka, ale tylko dzięki temu ludzkość może wciąż postępować w doskonałości. Gdyby ten antagonizm nie istniał, to życie społeczne mogłoby było nie wyjść nigdy z okresu pasterzy arkadyjskich, spokojnych, jak ich stada, ale równie jak one nierozumnych i nieczynnych. Stan natury zjawia się znowu między ciałami politycznemi, między państwami; ale i ciała polityczne, rzec można, obdarzone są »nietowarzyską towarzyskością«, która je w końcu doprowadza do sprawiedliwego społeczeństwa narodów, do powszechnej federacyi, w której wszystkie zasadnicze skłonności ludzkie osiągną swój najwyższy stopień rozwoju. W ten sposób wydoskonalenie cech sztucznych odradza stan natury w wyższej formie. To już poważna różnica w porównaniu do Rousseau'a; jest różnica druga: oto wraz z rozumnym planem historyi zjawia się u Kanta jego niezbędne następstwo: poszanowanie faktu dokonanego, którego samo istnienie świadczy o pewnem prawie; uznanie władzy istniejącej, której samo istnienie nie może nie wynikać ze zgody narodu, — a zatem potępienie wszelkiego buntu, poprostu jako bezsensownego.

Lecz Fichte, namiętny autor »Rewindykacyi wolności«, nie dzielił kantowskiego szacunku dla Przedmiotu, dla zewnętrzności, zarówno jak dla książąt niemieckich. Wierzył on jednak w urzeczywistnienie się pewnego planu w dziejach, i ta wiara w plan historyi, nie połączona z poszanowaniem faktu istniejącego, była wielką i bogatą w następstwa nowością. Pochodziła ona stąd, że dla Fichtego cała historya, jak cały wogóle świat objektywny, była tylko dziełem i odbiciem własnego »ja« — absolutu, identycznego z noumenem, jak on wolnego i nieokreślonego z zewnątrz[1]). To nie fakt

---

[1]) Porównać można z tą filozofią »ja«, podług której »ja« tworzy prawdę, następujący ustęp z »Nowej nauki« Vica: »Ponieważ świat społeczny jest dziełem ludzkiem, przez to samo zaś sposób jego tworzenia odnajduje się w odmianach duszy ludzkiej, ten zatem, kto rozmyśla o nauce społecznej, stwarza sobie sam przedmiot swych rozmyślań«.

dokonany zwiastuje prawo takiemu »ja«: to »ja« urzeczywistnia swe uprzednie prawo w fakcie. Jeżeli fakt nie jest zgodny z ideą, to poprostu nie istnieje wcale, jest złudzeniem, marą przemijającą. Dobro jedynie jest rzeczywiście rzeczywistem.

Jeżeli więc według Rousseau'a, w gruncie rzeczy, niezatarty i wabiący nas ku sobie obraz stanu natury istnieje w nas dlatego, że ten stan natury *musiał* kiedyś istnieć w rzeczywistości, i przejście do nierówności i do umowy społecznej jest procesem logicznym, ponieważ *mogło* i *musiało* ono być poprzednio procesem historycznym, to dla Fichtego w przeszłości i przyszłości musi istnieć stan natury, rozdzielony jeden od drugiego stanem wynaturzenia, ponieważ takim jest logiczny proces jaźni, ponieważ »ja« samorodnie stwierdza się, zaprzecza sobie i znowu się stwierdza. Fichte to właśnie rozpowszechnił tę czysto logiczną interpretacyę Rousseau'a, według której stan natury, to stan każdego pojedyńczego człowieka, który przed zawarciem umowy, przed przyjęciem jakiegokolwiek zobowiązania uznaje, jako punkt wyjścia, jedynie prawo swej własnej natury; a czy taki stan natury istniał kiedykolwiek w rzeczywistości, to pytanie nie powinno być nawet brane pod rozwagę.

Według Fichtego zatem chciał Rousseau tylko umieścić w przeszłości obraz tego, czem będziemy kiedyś w przyszłości. Byłoby to niejako podwójne fikcyjne odbicie nieistniejącego ogniska świetlnego!

Ale Fichte żyje i tworzy po roku 1789, którego Rousseau już nie ujrzał. I różnica między tymi dwoma głosicielami racyonalistycznego prawa przyrodzonego na tem właśnie polega, że Fichte widzi odrodzenie ludzkości i jej pochód ku ideałowi doskonałości, Rousseau zaś ze smutną rezygnacyą pogodził się z jej starością. Postawiwszy ludzkości za cel dążenie do rozumu w wolności *(Vernünftigwerden mit Freiheit)*, Fichte apryorycznie wyprowadza z tego końcowego punktu poprzedzające stadya rozwoju, które zatem, w głównej swej treści, muszą być następujące: nieobecność rozumu

i rozum niezupełny. Zarazem wystawia on sobie, że historya ludzkości urzeczywistnia taki rozwój w ciągu pięciu okresów. Czy w rzeczywistości dzieje urzeczywistniają takie schematy? To pytanie nie istnieje: powinny, muszą je urzeczywistniać. Istnieje zatem od początku rozum instynktywny, którym się człowiek kieruje, jak niewinne dziecko. Żeby jednak rozwój mógł się rozpocząć, ten rozum musi spotkać się z zaprzeczeniem. Z drugiej strony istnieje również od samego początku pewna brutalność popędów, wyłamująca się z pod wszelkich praw rozumu. W jaki sposób mogłaby się ona sama z siebie stać rozumną? U Rousseau'a jedna i ta sama ludzkość sama przez się przechodzi od stanu natury do cywilizacyi. U Herdera, jak widzieliśmy, każdy naród ma niejako swój właściwy stan natury. U Fichtego istnieją dwa odrębne stany natury, właściwe dwom różnym gatunkom ludzkim: z jednej strony dzicy synowie ziemi, bojaźliwi i nieokrzesani, z drugiej — *naród normalny*, Izrael w przeszłości, później, z rozbudzeniem patryotyzmu, Niemcy dla czasów nowych, — naród nieświadomie, ale doskonale rozumny, który narzuca dzikim rozum i przez to rozpoczyna bieg rozwoju rozumu[1]). Przypomina to oczywiście naród wybrany i pogan z Biblii; jest w tem też odblask dualizmu Idei kształtującej i μὴ ὄν Platona; ale głównie uderza nas tu zestawienie (lecz nie pogodzenie jeszcze) idealnego stanu natury Rousseau'a z brutalnym stanem natury Vica, którego »olbrzymi bezbożni« zaczynają także cywilizować się pod grozą — pod grozą mianowicie gromu Bożego. Spotkanie się w umysłach tych dwóch sprzecznych pojęć, które stanowi ważne stadyum przygotowawcze w tworzeniu się teoryi, jednoczącej protest przeciw panującym porządkom ze zmysłem historycznym, jest wogóle charakterystyczne dla tej chwili dziejowej. Schiller

---

[1]) W innych wyrazach spór trwa dotychczas między tymi, którzy uznają samorodne wytworzenie się państwa w łonie każdego narodu, a tymi, co jak Thierry, a szczególniej dziś Gumplowicz, nie mogą go pojąć bez uprzedniego podboju.

także, poeta i historyk zarazem, jako historyk nie może zgodzić się na idealność bytu człowieka pierwotnego, a widzi go raczej surowym i nieokrzesanym, ale jako poeta widzi wiek złoty ludzkości w artystycznej Grecyi.

Z chwilą zetknięcia się narodu normalnego z dzikimi, rozum panuje przez władzę. Apryoryczna konstrukcya rozwija się dalej: teraz ludzkość wyzwolić się musi od autorytetu, jak wyzbyła się już instynktu, a to przez obojętność na wszelką prawdę, czyli przez stan zupełnego grzechu. Taki jest stan teraźniejszy. Dzięki pewnemu socyalistycznemu systemowi gospodarstwa i wychowania nadchodzi okres rozumu uczonego (tak u Rousseau'a rozum, gdy już stłumił naturę, musi odbudowywać prawo przyrodzone na innych podstawach) i wreszcie przyjdzie czas rozumu artystycznego, tak samo nie narzuconego zzewnątrz, tak samo dobrowolnego, jak w okresie instynktu. W ten sposób znika ostatnia sprzeczność: nauka, tak długo przeciwstawiana naturze, godzi się z nią w sztuce, w tej sztuce, o której już Kant mówił, że w niej człowiek przekracza granice własnej natury, która, według współczesnego Schillera, jest najwyższą moralnością. Ludzkość odzyskała tedy swój raj utracony, powróciła do punktu wyjścia, o ileż jednak większa i wznioślejsza, boć zbogacona zdobyczami całego swego rozwoju! Do tego stopnia, że można powiedzieć, iż przez cały czas, poprzedzający zapanowanie rozumu artystycznego, ludzkość właściwie jeszcze nie istnieje: »jest tylko zarodek ludzkości, który czas wieczysty nosi w swojem łonie«[1]). Tak marksiści mówią dziś, że dopiero z opanowaniem sił wytwórczych, dzieła rąk ludzkich, przez człowieka, z chwilą przejścia z »krainy konieczności w krainę wolności«, skończy się »przedhistoryczny okres ludzkości«, »zamknięte zostanie królestwo nieświadomego« (Lafargue i inni).

---

[1]) »Charakterystyka czasu teraźniejszego«, cytowana przez Festera l. c. str. 154.

Już u Fichtego w samym środku historyi spotykamy punkt największego upadku, jakby bagno między dwoma wzgórzami nierównej wysokości. Myśl ta, wraz z utwierdzeniem się dogmatu chrześciańskiego, przyjmuje u Schellinga wprost formę odkupienia grzesznej ludzkości przez Chrystusa, a u Schlegla, filozofa św. przymierza, wyzbywa się niemal zupełnie wszelkich ozdób filozoficznych, nie dogmatycznych. Z Schellingiem bowiem rozpoczyna się Restauracya filozoficzna, zdetronizowanie wyuzdanego indywidualizmu. »Ja« nie jest absolutem, ponieważ samo sobie nie wystarcza i dla poznania siebie musi sobie przeciwstawić swoje nie-ja. Nie-ja również zresztą nie jest absolutnem, i dla tej samej przyczyny. Absolut stoi ponad niemi, ani jedno, ani drugie nie istnieją jeszcze w jego łonie. »Ja« nie jest również absolutem wobec historyi; samo przeciwstawienie wyklucza absolutność. Historya jest czemś więcej nad zastosowanie i odbicie »czystej filozofii« jednostki. Historya czasów przeszłych — mówi Schelling w swym »Systemie idealizmu transcendentalnego« — istnieje dla jednostki tylko jako zjawisko jej świadomości... Wszelka jednak świadomość jednostkowa jest tem, czem jest, ponieważ należy do określonego czasu, będącego znowu rezultatem całej historyi przeszłej. Wyjście z tego błędnego koła znajdujemy w zasadzie wyższej ponad przedmiot i podmiot: w zasadzie »bezwzględnej tożsamości«. Poszanowanie dokonanego faktu zaczyna powracać!

W jakiż sposób, przy takim punkcie wyjścia, powstaje sprzeczność? Jak u Plotyna: przez emanacyę. Pierwsza istota, poczynająca się indywidualizować, już stanowi złe; złe jest jednak niezbędnem dla objawienia się dobra, jak ciemność dla światła. Dobrem jest powrót do absolutu. Jakaż degradacya jednostki! Jej zjawienie się samo na arenie dziejów świata i ludzkości jest uważane za początek złego. Ideałem jest stan przeszły lub przyszły, w którym się ona nie przeciwstawia całości.

Również jak natura, ludzkość coraz bardziej się oddala

od swego centrum idealnego: tożsamości przeciwieństw. Dlatego też zupełnie rzecz naturalna, że ludy pierwotne w starożytności, albo też dzicy, znani nam z opisów etnografów, mają mgliste wspomnienia o piękniejszych i większych przodkach. Tu możemy skonstatować znaczny krok naprzód w zlewaniu się legendy, »retrospekcyi«[1]), z realizmem historycznym: »wiek złoty« podług Vica i wiek złoty podług Rousseau'a już nie są współczesne, jak u Fichtego, ale idealny poprzedza zwierzęcy. Tym sposobem dzikie narody, które nam są znane, mogą być brutalnymi w chwili, kiedy my je poznajemy, to jednak nie przeszkadza faktycznemu istnieniu ideału w głębokiej hypotetycznej przeszłości. Z tego jednak widać zarazem, że Schellingowi potrzebny jeszcze jest w przeszłości stan idealny, *doskonały;* nie doszedł on do tego, aby dopatrzyć się *zarodków* idealnego stanu, pewnych stron ideału, w samym brutalnym stanie faktycznych, a nie fikcyjnych ludów pierwotnych.

Historya właściwa i znana zaczyna się u Schellinga od epoki *fatum*, fatalnej gry nieznanych i niezwalczonych sił, które ciążą nad ludzkością. Rzym inauguruje epokę *natury*, reakcyę woli ludzkiej, walki z fatalnością. Z Objawieniem chrześciańskiem zaczyna się epoka *Opatrzności*. Nieświadome posłuszeństwo naturze, bunt przeciw naturze, świadoma zgodność z naturą — oto zatem cykl ludzkich dziejów. Zmierza on ku zupełnemu pogodzeniu wolności z koniecznością, chociaż nigdy dosięgnąć nie będzie mógł tego ideału[2]). Łatwo

---

[1]) Korzystając ze sposobności, zaznaczę tu, że charakter tego terminu »retrospekcya« bardzo dobrze występuje w pewnem zdaniu »Antropologii« Kanta, który mówi o Rousseau, że nie tego chciał on, »dass der Mensch wiederum in den Naturzustand *zurückgehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin *zurücksehen* sollte«.

[2]) Można, zdaje się, powiedzieć, że w tym to duchu rozwiązuje zagadnienie współzależności jednostki i społeczeństwa, o które takie się spory toczą i w socyologii współczesnej, Ed. Abramowski w swej pięknej rozprawie »Les bases psychologiques de la sociologie«. Pisarz ten zajmujący jest wielce dla poszukiwacza analogii między całokształtem poglądów szkoły materya-

rozpoznać, jakie części składowe powstały pod wpływem Rousseau'a, Kanta i Fichtego. Pomijamy zupełnie znany wpływ Jakóba Böhmego, śląskiego szewca-mistyka, wpływ, pochodzący zatem z głębi ludu prostego; osobnego bowiem studyum wymagałoby pytanie, czy i jak na umysłowość tego dziecka ludu oddziałał blizki z konieczności jego sercu proces rozkładu archaicznego komunizmu wiejskiego, tego społecznego stanu pogodzenia lub nieistnienia sprzeczności, i czy i w tym wypadku nie mamy do czynienia z procesem stopniowego przekształcania się myśli »powrotu do natury«, świadczącej o żalu po utraconej równości ekonomicznej i spokoju społecznym, na mgliste teorye »powrotu na łono Boga« — procesu, który obserwujemy w starożytności, gdy przenosimy się myślą od Antystenesa i Dicearcha — do Plotyna.

Wracając do Schellinga, już u niego zauważamy myśl *parokrotnego* powrotu bóstwa (pierwotne centrum, od którego się człowiek oderwał i oddalił, wcielenie się Chrystusa, przyszłe pogodzenie sprzeczności), — powrotu przytem w coraz wyższej formie. »Objawienia bóstwa w dziejach — mówi on — nie następują po sobie w mechanicznej gradacyi, lecz te same rzeczy powracają zawsze, tylko w różnych formach albo *potęgach*, na wzór linii spiralnej, poprzecinanej równemi liniami« [1]). Oto tak często później powtarzany obraz, który wówczas i Göthemu nasunęło rozmyślanie o *ricorsach* Vica. Jednakże i Schelling, zarówno jak Fichte, kładzie przedewszystkiem nacisk na jeden wielki cykl dziejów, na jedno wielkie pogodzenie sprzeczności. U Schellingowego ucznia, Chry-

lizmu historycznego a filozofią idealistyczną. W broszurze, będącej dalszym ciągiem powyższej, p. t. »Le matérialisme historique et le principe du phénomène social«, potrafił on połączyć najpoetyczniejsze marzenia mistyków z najpozytywniejszymi wywodami materyalistów o tożsamości ideału z rzeczywistością, o zlaniu się wolności indywidualnej z koniecznością przyrodzoną w olśniewającej przyszłości.

[1]) Według »System der gesammten Psychologie« (1804) cytuje Fester, l. c., p. 188—9.

styana Krausego, tego niepospolitego umysłu, którego podniosły, najpoetyczniejszy mistycyzm najbardziej zarazem zbliża się, przynajmniej w zakresie historycznym, społecznym, do prawdy naukowej, i o którym Robert Flint doprawdy nie bez słuszności powiedział, że jego pojmowanie procesów światowych i dziejowych nie wiele w gruncie rzeczy różni się od Spencerowskiego, — u Krausego cykl emanacyi-absorpcyi staje się jakby wewnętrzną a wszechobecną wibracyą, ostatnią podziałką ciągłego stawania się, historyi świata, ludzkości[1]). Kategorye całości, samoistności i samoistności w całości (*Ganzheit*, *Selbstheit*, *Ganzvereinselbstheit*) w swem wciąż powtarzającem się następstwie, stanowią, według Krausego, istotę nieustannych, nieprzerwanych, niezliczonych cyklów wszelkiego życia. Wszelkie życie dzieli się na trzy wieki: w pierwszym — istota istnieje w stanie zarodka, zawartego w jakiejś całości lub od niej zależnego; w drugim — odróżnia się ona od całości, oddziela się od niej, przeciwstawia się jej, co jest źródłem zła i błędu; w trzecim — istota godzi się znowu z całością, wchodzi z nią w stosunek, zachowując jednak swą indywidualność. Ten ostatni wiek jest wiekiem dojrzałości; po nim następuje schyłek, który istota przechodzi przez szereg analogicznych stanów. Każdy wiek może być z kolei podzielony na trzy wieki podrzędne. Każdy poprzedzony jest długiem przygotowywaniem, ale jednocześnie żaden nie da się wytłomaczyć jedynie przeszłością, każdy przynosi z sobą coś zupełnie nowego.

Ludzkie dzieje rozpadają się na trzy główne wieki: W *stanie zaczątkowym* społeczeństwo jest słabe, lecz wolne od rozterki, pozostaje w stosunkach ze wszystkiemi ciałami niebieskiemi i z Bogiem, posiada intuicyjnie tajemnice natury, lecz w miarę wzmagania się dążności do samoistności, do indywidualizmu, Opatrzność pozostawia ludzkość jej własnemu losowi, zjawiają się niezgody i podziały, znika intui-

---

[1]) Szczególniej: »Das Urbild der Menschheit«, ogłoszone w r. 1811.

cya rzeczy nadprzyrodzonych. Ludy dzikie, które są nam znane, znajdują się już w dość dalekiem stadyum tego zwyrodnienia. Wiek drugi, *wiek wzrostu*, odznacza się zniszczeniem jedności pod każdym względem, rozproszeniem rodu ludzkiego, zjawieniem się plemion, narodów, *podziału pracy, kast i klas*. Dzieli się on na trzy mniejsze epoki: politeizmu, monoteizmu autorytarnego, miłości Boga i ludzi w swobodzie. Ostatnia epoka jest to nasz czas właśnie, lecz trwa w nim jeszcze walka. Zbliża się *wiek dojrzały*, w którym powróci jedność wszystkich, powszechna solidarność; dopełni się powrót do natury i zarazem do Boga. Pierwotny obraz, *prawzór ludzkości*, jest nietylko jej ideałem, lecz zarazem jej nieuniknionym, imanentnym końcem. Tak w starożytności cykl przyrodniczy, kombinując się u stoików z myślą powrotu do natury, nadał tej ostatniej również cechę przyrodzonej konieczności. Nowy mesyanizm się urodził. Ilu poetów i marzycieli uległo jego wpływowi?! Pamiętajmy o Karolu Fourierze, którego serya stanów społecznych mocno przypomina następstwo wieków Krausego. Jednakowoż emanatyzm Krausego niezupełnie się godził z uznaniem inowacyi w epokach powrotu do form przeszłych, posuwania się ludzkości ku nigdy jeszcze niebywałemu ideałowi, wyższemu nad wszystko, co znała przeszłość. Teraźniejszość pozostawała zawsze punktem załamania się, stanem wynaturzenia, niższym od przeszłości. Aby po tem wszystkiem, co zrobił Rousseau, przywrócić jej tę wyższość nad przeszłością, którą przyznawali jej realiści jak Vico, i w ten sposób utorować drogę pojęciu przyszłości, w której powracające formy przeszłości obejmowałyby i zawierały rzeczywiście w sobie wszystkie nabytki teraźniejszości, trzeba było powrócić do tezy — antytezy — syntezy Fichtego, lecz uczynić z niej motor stawania się *Objektu*. To było właśnie dziełem Hegla, który wyrzekł, wbrew Fichtemu, że »filozof nie wprowadza idei do historyi, lecz tylko odnajduje je w historyi«.

Dotychczas wykonywaliśmy główne nasze zadanie: śle-

dziliśmy w filozofii idealistycznej niemieckiej rozwój *dyalektyki historycznej*, zewnętrznej, objektywnej; obecnie musimy kilka słów poświęcić równoległemu rozwojowi *dyalektyki logicznej*, wewnętrznej, subjektywnej, która, zdaniem naszem przynajmniej, tamtę pierwszą tylko odzwierciedla, a nie określa jej, ani powoduje. W tym celu powrócić musimy do Kanta, do jego dwunastu kategoryi, podzielonych na trójce. Jak w dziejach ludzkich nietowarzyskość godzi się z towarzyskością w sprawiedliwości, tak samo w »schematyzmie czystego rozumu« przepaść sprzeczności między przeczeniem a twierdzeniem czyli rzeczywistością (kategorya jakości) wypełnia ograniczoność; między całkowitością a wielością (kategorya ilości) — jedność; między substancyalnością a przyczynowością (kategorya stosunku) — wzajemność; między koniecznością a możliwością wreszcie (kategorya sposobu) — istnienie. U Kanta są to, jak wiadomo, czysto logiczne formy ujęcia świata zewnętrznego przez rozum. Świat zewnętrzny, ujmowany, wyobrażalny, *noumen, sam w sobie* kategoryom tym (między innemi kategoryi przyczynowości) zupełnie nie ulega. »Ja« ludzkie nie ma nań żadnego wpływu, lecz samo kształtuje, jak widzimy, swój świat zjawiskowy. Kant jednakowoż nie poprzestał na »filozofii rozumu czystego«; w »filozofii rozumu praktycznego« uwolnił nasze »ja« od więzów kategoryi logicznych, poddał je sile »kategorycznego imperatywu«, nie dającego się sądzić według zasad konieczności, przyczynowości zjawiskowej. Z tego wypłynęła, jak wiadomo, cała *pantologistyczna* filozofia Fichtego. W miarę tego, jak mieszczaństwo niemieckie, powołane już i przez rządy same do obrony i naprawy ojczyzny, rosło w znaczenie społeczne i polityczne, jak przezwyciężało ono ograniczenia zewnętrzne, które mu stawiała monarchia pruska i inne rządy feodalne, tworzyła się i odpowiednia filozofia, zapewniająca największy rozmach energii reformatorskiej, »mierzenie sił na zamiary, a nie zamiarów na siły«, — »ja« ludzkie uwalniało się również od ograniczenia przez noumen i przez kategorye ujęcia. Jako

nie podlegające kategoryi konieczności, samo ono stawało się noumenem; przeciwstawiało się czynem, a nie myślą fenomenowi, czyli materyi; poczem dopiero następowała synteza — ograniczenie. Schelling, jak już wspominaliśmy wyżej, zdetronizował »ja«, odebrał mu charakter absolutności, a przeniósł go znowu na dziedzinę zewnętrzności, objektu. Widział on absolut w pierwotnej i końcowej tożsamości przeciwieństw. Otóż Hegel zerwał z tym emanatyzmem, któryśmy widzieli jeszcze u Krausego. Uważał on za niemożliwość, aby z tożsamości, z braku przeciwieństw wynikał jakikolwiek ruch, jakakolwiek nowość, i dlatego Absolut — nie było to dla niego źródło transcendentalne wszechrzeczy, lecz ich imanentny koniec, a raczej Absolutem był proces sam, powszechne stawanie się świata, wspólne źródło zatem zarówno »ja«, jak nie-ja. Już u Fichtego, gdy »ja« utożsamiało się niejako z wszechświatem, kantowskie kategorye czystego rozumu zyskiwały znaczenie więcej niż logiczne, niż subjektywne; tu u Hegla »ja« nie jest wszechświatem, ale ma tę samą naturę, co nie-ja; rozum jest w niem ten sam, co we wszechświecie; a więc kategorye kantowskie mają już stanowczo znaczenie nietylko dla logiki subjektywnej, ale dla dyalektyki objektywnej wszechświata. Ich przeciwstawianie się i godzenie się jest takie samo, jak bieg tez, antytez i syntez w życiu wszechświata; poznając »genealogię czystych konceptów«, poznajemy zarazem proces stawania się wszechświata, Absolutu. W ten sposób dwanaście gatunków sądów, które rozróżniała logika scholastyczna, a którę odbiły się w kategoryach Kanta, stają się, obok społeczno-krytycznych idei powrotu do natury i powrotu do Boga, jednem z odległych źródeł dyalektyki heglowskiej, która z kolei taki wpływ wywarła na marksizm.

Na czem polega wogóle ta dyalektyka heglowska, to przypomniemy tutaj w kilku pobieżnych zdaniach tylko, odkładając bliższe jej rozpatrzenie do studyum nad jej zwolennikami późniejszymi, a przedewszystkiem nad Fryderykiem

Engelsem. Istotą dyalektyki heglowskiej jest rozwiązanie przeciwieństwa między treścią a zjawiskiem, zasadą a konsekwencyą, przyczyną a skutkiem, siłą a czynnością, czynnikiem a faktem, zawartością a formą — przez pojęcie działania, biegu rzeczy, procesu. W działaniu te przeciwstawne pojęcia bezustannie jedne przechodzą w drugie, zachodzi w powszechnej zmienności powszechna współzależność — i to dopiero doprowadza do pojęcia całości. Całość subjektywna przeciwstawia się całości objektywnej, a syntezą ich jest Idea absolutna, która jest szczytem dyalektycznego rozwoju pojęcia bytu, a która nie istnieje poza całością swych przejawów. Rozwój Idei przejawia się w historyi ludzkości; dyalektyczny rozwój ludzkości u Hegla zajmuje nas już bliżej.

Spotykamy u Hegla dwie konstrukcye filozoficzno-historyczne: jedna, wcześniejsza, stosuje się bardziej do filozofii historyi religijnej, druga ustala się ostatecznie na filozofii historyi ogólnej, społeczno-politycznej.

Pierwsza jest ciekawą dla nas dlatego, że nie jest właściwie »tryadą«, ale »tetrachotomią«; składa się z czterech faz. W pierwszej panuje *swiadomość*, czyli proste odczucie świata zewnętrznego, a nie zaprzeczenie go jeszcze ani zapanowanie nad nim; w drugiej — *samowiedza*, która jest zwrotem ku naszemu »ja« i nadaje dopiero charakter negatywny przedmiotowi odczuwanemu; w trzeciej — *rozum*, czyli pewność, że się jest całą rzeczywistością, co oznacza znów pozytywny stosunek do rzeczywistości; wreszcie w czwartej — *duch*, który, coprawda, różni się od rozumu tem tylko, że pewność rzeczywistości naszej jest w nim podniesiona do potęgi prawdy, co czyni z niego jakby rozum pomyślany objektywnie. Zdaniem Bartha[1]) i w tej gradacyi odbija się wpływ czterech rodzajów sądów logiki scholastycznej: ilość — w świadomości, odczuwającej wielość przedmiotów zewnętrz-

---

[1]) Dr. Paul Barth, »Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer« Lipsk, 1890; str. 11—12.

nych; jakość — bo przeczenie — w samowiedzy; stosunek — w rozumie, zawierającym prawa; sposób nawet — w fazie ducha, który polega na pewności, że się jest całą rzeczywistością.

Podług drugiej, głównej konstrukcyi historyozoficznej Hegla, istotą procesu dziejowego, celem imanentnym historyi, jest *uświadomianie się wolności* (*Bewusstwerden der Freiheit*). Trzy są z tego punktu widzenia główne epoki rozwoju ducha w historyi ludzkości: epoka »substancyalności i nieskończoności«, czyli monarchii wschodnich, w której jednostka jest niczem i nie ma świadomości wolności; epoka »indywidualności i skończoności« czyli świata grecko-rzymskiego, gdzie rozkwit indywidualizmu przez swe nadużycia sam sprowadza cezaryzm; wreszcie Europa chrześciańska, monarchia parlamentarna z prawa bożego, w której substancyalność godzi się ze swem zaprzeczeniem — indywidualizmem, jednostka dochodzi do świadomości swej wolności wśród i na zasadzie porządku państwowego. Każda z tych epok dzieli się na tryady pomniejsze. Całe to wznoszenie się ducha ku Absolutowi odbywa się w państwie i przez państwo.

Pierwsza epoka nie ma oczywiście nic pociągającego w sobie. Jednostka wprawdzie jeszcze się nie przeciwstawia całości, ale sama ta całość nie jest niczem idealnem, jest tylko bezkształtną skorupą, w której zamknięte jest indywiduum. Nie jest to zapewne pierwsza chwila życia ludzkości, ale całe życie ludzkości przed utworzeniem się państwa, czyli inaczej, przed początkiem historyi pisanej, jest obojętne dla Hegla, nie zajmuje go wcale, nie należy bowiem do historyi, lecz tylko do »natury«, do dziedziny przypadkowości, bo jest »nieorganicznym jeszcze bytem ducha«. Dopiero, gdy człowiek, opanowany w tym stanie natury przez brutalne namiętności, poznaje w bliźnich podobną do swojej świadomość i ogranicza swą wolność ich wolnością, dopiero wtedy zaczyna się byt »ducha objektywnego«, czyli społeczeństwa. Historya zaś pisana, państwo, zaczynają się właściwie do-

piero wtedy, gdy już istnieją różnice między klasami, dość znaczny przedział między bogatymi a biednymi.

Jak widzimy zatem, ostatniem słowem filozofii idealistycznej niemieckiej jest — zaprzeczenie wieku złotego w przeszłości. Lecz jaka jest tego przyczyna? Hegel sam ją wyjaśnia: »bo wolność — mówi — musi być zdobyta, bo nie polega tylko na negacyi bólu i zła, bo w istocie swej jest twierdzącą, a dobra jej są dobrami najwyższej świadomości« [1]), czyli inaczej — dlatego, że pierwotny wiek złoty pozbawiony być musi cech, których pożąda i które przypisać mu pragnie dusza współczesnych, w formie i stopniu, jakie tej duszy odpowiadać mogą. Lecz jeżeli przyszłość ma być syntezą, jeżeli teraźniejszość jest antytezą, to musi w przeszłości znajdować się »teza«; a ponieważ Idea, dosięgając wyższych stopni swego rozwoju, nigdy nie niszczy całkowicie wytworów faz poprzedzających, więc wnosić trzeba, że duch tej tezy trwa w teraźniejszości i że on to, wzbogacony nabytkami teraźniejszości, wykwitnie znowu w przyszłości. Założenie rozwoju w sprzecznościach musi więc doprowadzić logicznie następców heglizmu do szukania w przeszłości zarodków ideału przyszłego.

Z drugiej przytem strony, nadaremnie twierdzi Hegel, że monarchia pruska, »która nie uciska wolności osobistej, jak to czyniło państwo platońskie, lecz w religii protestanckiej godzi wolność samoistną samowiedzy z prawami państwa«, że monarchia ta jest szczytem i ostatnim wyrazem rozwoju Idei absolutnej. Stopniowe tworzenie się Idei absolutnej, dyalektyka, niszcząca wszelki kształt stwardniały — oto spadek po nim, przyjęty przez spadkobiercę — marksizm; a z nim razem odziedziczył ten spadkobierca po całym idealizmie niemieckim tę wiarę Krausego, wypowiedzianą w r. 1829, a więc w charakterystycznej chwili: »Żyjemy na zaraniu, nie w godzinie zmierzchu!«

---

[1]) Fester, l. c. str. 272.

J. J. Bachofen.

Pięćdziesiąt niemal lat upłynęło od ukazania się dzieła epokowego w zakresie historyi rodziny i cywilizacyi pierwotnej, które prócz tego wywarło dość silny wpływ i na rozwój pojęć społecznych wogóle. Mam tu na myśli »Prawo macierzyste« (»Das Mutterrecht«. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur), ogromny tom, który w roku 1861 wyszedł w Sztutgarcie. Autorem tego dzieła był Jan Jakób Bachofen, sędzia apelacyjny w Bazylei, b. docent prawa rzymskiego przy tamtejszym uniwersytecie. Nie było ono pierwszą pracą autora; zawierało w sobie prawdziwy przewrót w pojmowaniu instytucyi świata klasycznego, greckiego i rzymskiego. Pomimo to specyaliści, prawnicy, historycy i filologowie, na razie i przez długi czas nie zwrócili na nie żadnej uwagi; Bachofen stał się dla nich trochę więcej znanym dopiero w r. 1870, gdy polemicznie wystąpił przeciw »wielkiemu« Mommsenowi w obronie czynnej roli matron rzymskich w legendzie o Koryolanie. Natomiast czujni etnografowie, Morgan i Mac Lennan, natychmiast wyzyskali odkrycia Bachofena. Za pośrednictwem Morgana zapoznał się z niemi i Fryderyk Engels — i jeśli imię odkrywcy »Prawa macierzystego« znane jest pewnym szerszym kołom publiczności, to z pewnością jedynie dzięki wzmiance o nim w »Początkach cywilizacyi« Engelsa. Pomimo bowiem zasług, położonych przez Bachofena na polu badań starożytniczych wogóle, niema o nim, rzecz dziwna, żadnej wzmianki nawet w »Encyclopedia Britannica«, w »Conversations-Lexicon« Brockhausa, ani w nowej francuskiej »Grande Encyclopédie«. Dopiero w r. 1889 uczony, choć mało znany geograf i etnograf, pracujący w Paryżu, p. Mikołaj Rusanow, z okazyi śmierci Bachofena ogłosił w *Ruskiej Mysli* życiorys jego, oparty na

wiadomościach, sumiennie acz nieobficie zebranych od ucznia zmarłego, Giraud-Teulona, i przyjaciela, Eliasza Reclus, znanych badaczy kultury pierwotnej. Z życiorysu tego zaczerpniemy następujących kilka faktów:

Bachofen urodził się w r. 1815 w Bazylei, ze starożytnej i bogatej rodziny patrycyuszowskiej tego miasta. Po ojcu, fabrykancie tkanin jedwabnych, otrzymał spadek 10-milionowy. Od dzieciństwa żył w otoczeniu wysoce kulturalnem i artystycznem; posiadał też przepyszne zbiory obrazów i starożytnych waz oraz posągów. Po odbyciu w uniwersytetach bazylejskim, berlińskim i getyngskim studyów prawnych, które zresztą traktował bardziej ze stanowiska historycznego i filozoficznego, dopełniał je w Paryżu i Londynie; szczególnie go zajmowało prawo angielskie, jako wykazujące w najwyższym stopniu ciągłość historyczną. Docenturę prawa rzymskiego, objętą w Bazylei w r. 1841, rzucił już w dwa lata potem i oddał się całkowicie samodzielnym studyom nad starożytnością klasyczną, dzieląc swój czas między pracą gabinetową a podróżami po Włoszech, Hiszpanii, Grecyi, gdzie na własną rękę prowadził rozkopywanie. Podczas tych poszukiwań pewna urna pogrzebowa, a raczej napis na niej, naprowadził go na pierwszą myśl o prawie macierzystem, które poprzedzało patryarchat. Ożenił się w późnym już wieku, mając przeszło 50 lat, i umarł na apopleksyę dnia 28 listopada 1887 r., zostawiając po sobie jedynego syna, również Jana Jakóba.

Po tezie doktorskiej, napisanej w r. 1838 na temat rzymskiego prawa zastawniczego, Bachofen wydał pierwszą swą pracę w r. 1851: był to pierwszy tom »Dziejów Rzymian«, dzieła rozpoczętego na współkę z prof. Gerlachem, lecz nie ukończonego nigdy. W r. 1859 wydana »Próba wytłomaczenia symbolistyki nagrobków u starożytnych« (»Versuch über die Gräbersymbolik der Alten«) wprowadza go już we właściwy jego zakres: starożytnictwo. Dalszym ciągiem tej pracy jest »Orficka doktryna nieśmiertelności w starożytnych po-

mnikach grobowych« (»Die Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Alterthums«, 1867). Na czas pomiędzy temi dwiema pracami przypada właśnie główne dzieło Bachofena: »Prawo macierzyste. Studyum nad żonowładztwem świata starożytnego w jego naturze religijnej i prawnej« (1861). Uzupełnienie jego stanowi »Das Lykische Volk« (1862); »Mutterrecht« i następne prace: »Legenda o Tanaquili« (1870), »Mommsen's Kritik der Erzählung von C. Marcius Coriolanus« (1870), wreszcie dwa tomy »Listów antykwarskich, dotyczących przeważnie najdawniejszych pojęć o pokrewieństwie« (1880—1886), stanowią też główne źródło do poznania jego poglądów. Zaczniemy od treściwego przedstawienia tych poglądów, poczem określimy ich znaczenie i stanowisko Bachofena w historyi rozwoju filozofii społecznej.

I.

Przypatrując się patryarchatowi rzymskiemu, Bachofen widzi w przeprowadzaniu i wykonywaniu tego systemu taką surowość i bezwzględność, które wytłomaczyć sobie można, zdaniem jego, tylko w ten sposób, że ów system powstał ze zwycięskiej, ale upartej walki z poprzedzającym, wręcz przeciwnym mu systemem. Rzeczywiście, w dokumentach historycznych, literackich i mitologicznych, które nam pozostawiła starożytność klasyczna, można znaleźć liczne ślady tej walki i zjawiska, dające się zrozumieć nie inaczej, tylko jako pozostałości okresu poprzedzającego, w którym nie ojciec, lecz matka była ośrodkiem pokrewieństwa i posiadaczką władzy naczelnej w rodzinie i w państwie. Szczególnie wiele znajdujemy takich danych co do ludów »barbarzyńskich«, z którymi się stykali Rzymianie i Grecy: prowadzenie rodowodu po matce, dziedziczenie po rodzinie matki, władza wuja, a nie ojca, nad dziećmi, traktowanie męża jako obcego i niższego,

wyposażanie braci przez siostry itp. Lecz i u Rzymian, a szczególnie u Greków, widzimy, jeśli nie same już formy matryarchalne, to ślady walki między niemi a patryarchatem. Najbardziej uderzający ślad taki odkrył Bachofen pierwszy, a dopiero po nim — Mac Lennan, Lafargue, Lippert i inni, w tragedyi Eschyla »Eumenidy«. Furye, te boginie dawniejszego okresu, prześladują tam Oresta za to, że zamordował matkę swą, Klitemnestrę, a nie przyjmują jego usprawiedliwienia, opartego na tem, że Klitemnestra zdradziła i zabiła ojca jego, Agamemnona, ponieważ żona nie jest jednej krwi z mężem, a syn bliższy jest matce, niż ojcu. Lecz Apollo, bóg nowej formacyi »słonecznej«, rozstrzyga sprawę na korzyść Oresta, w imię nowej zasady — patryarchalnej — że: »ojciec, nie matka, rodzi syna; ona przechowywa tylko w sobie zasiane życie«. Na zasadzie takiej interpretacyi faktów, mitów i symbolów, w której szczegóły tu się wdawać nie możemy, Bachofen dochodzi do wniosku, że rodzina, zgrupowana wokół matki, poprzedzić musiała ojcowską, — a to tem bardziej, że jedynie altruizm, zrodzony w sercu kobiety, jako matki, pierwej niż w mężczyźnie, mógł wyprowadzić społeczeństwo ze stanu pierwotnej dzikości i brutalności.

Macierzyństwo więc było podstawą pierwszego uspołecznienia i uobyczajenia, źródłem pierwszej religii, pierwszych cnót, pierwszego porządku społecznego. Porządek ten Bachofen określa następującemi słowy, które odznaczają się w oryginale niepospolitą pięknością stylu i świadczą o poetycznym polocie myśli. »Jak ograniczanie właściwe jest zasadzie ojcowskiej, tak powszechność odpowiada macierzyńskiej: jeśli tamta niesie z sobą zamykanie się w ciaśniejszych kołach, ta, podobnie jak *życie przyrody samej*, nie zna żadnych granic. Z macierzyństwa wypływa powszechne braterstwo wszystkich ludzi, którego świadomość i uznanie ginie z utworzeniem się ojcowstwa. Rodzina, oparta na prawie ojcowskiem, zamienia się w zamknięty organizm, macierzysta — nosi przeciwnie to typowe *znamię powszechności, które cechuje*

początek wszelkiego rozwoju i które odróżnia życie *materyalne* od wyższego duchowego... Patryarchat *rozkłada jedność masy i sprowadza zróżniczkowanie*... Z zasady macierzystej wypływa powszechne braterstwo i równość, które są często głównym rysem ludów gynekokratycznych, gościnność, stanowczy wstręt do jakichkolwiek ograniczeń, uczucie sympatyi krewniaczej, obejmujące równomiernie wszystkich członków ludu. Szczególnie słyną te społeczeństwa *z braku wewnętrznych niezgód,* zamiłowania pokoju. Nawet na twarzach figur egipskich znać ów wyraz łagodności ludzkiej, w którym przejawiają się wszystkie błogosławieństwa ducha macierzyńskiego. Owo dawne pokolenie ukazuje nam się w świetle błogostanu saturnicznego; z niego wzięto barwy do obrazu *wieku srebrnego*... Życie ludu nie wyszło było jeszcze wówczas ze stanu *harmonii naturalnej*«. Macierzyństwo dało też początek religii: odpowiada ono potrzebie serca macierzyńskiego, żalowi za zmarłem dziecięciem, pragnieniu, aby jego śmierć nie była ostateczną. Stąd kobieca intuicya tajemnic; stąd magiczny wpływ kobiety na brutalnych ludzi i wysoce religijny charakter całego ustroju macierzystego.

Ale ustrój ten nie jest najpierwszą formą bytu ludzkości. Jak u Jana Jakóba Rousseau, tak i u Bachofena znajdujemy odróżnienie dwóch kolejnych »stanów natury«; drugi u obydwóch jest okresem harmonijnej organizacyi rodzinno-wspólnościowej; pierwszy — okres braku wszelkiej organizacyi — jest u Rousseau'a wyidealizowany bardziej jeszcze, niż drugi; u Bachofena — przeciwnie — ten stan »czystej natury« przedstawiony jest, jako stan dzikości zupełnej, z którego dopiero urok religijny i moralny matki, a w niektórych wypadkach — wprost energiczna walka kobiet, wyprowadziły ludzkość. Był to mianowicie okres *heteryzmu,* czyli zupełnego nieuregulowania stosunków płciowych, kierowania się wyłącznie instynktem, prawem natury. W okresie tym kobieta jest bezbronną ofiarą chuci mężczyzny. Poniżenie i cierpienia doprowadzają ją do oporu, w pewnych wypadkach — do zbrojnego

buntu, którego objawem jest *amazonizm*, w podaniach przechowywany; przesadna wyłączność tej formy bytu kobiecego, wrogi stosunek do mężczyzny daje się wytłomaczyć jedynie reakcyą przeciw poprzednim jego nadużyciom. Zbrojną walką, czy też uczuciową swą wyższością kobieta zwycięża, ogranicza stosunki małżeńskie, zapewnia opiekę dzieciom, staje się władczynią rodziny, »wprowadza zasadę Demetryjską na miejsce Afrodytyjskiego *jus naturale*«, a jednocześnie usuwa wogóle panowanie przemocy, ciągłe walki brutalne, zaczyna za pomocą miłości i pojednania wychowywać ludzkość. Lecz że heteryzm istniał i ustępował z wielką trudnością, świadczą o tem charakterystyczne pozostałości, których inaczej zrozumieć niepodobna: misterya demetryjskie, prostytucya, jako obrzęd religijny, obowiązek oddania się wszystkim krewniakom przed zawarciem monogamicznego, ściśle już potem przestrzeganego małżeństwa. Z biegiem czasu to prawo całej gromady do kobiety ulega coraz większym ograniczeniom: niektóre tylko kobiety wypełniają ten obrządek, albo też zastępuje go symboliczne obcięcie włosów młodej mężatce na ofiarę, albo zamiast całej gromady wykonywa prawo jej przedstawiciel — kapłan, ojciec, wódz. Bachofen pierwszy rzuca tu światło na ciekawe obyczaje ludowe, zbliża się nawet do objaśnienia średniowiecznego *jus primae noctis* czem innem, niż prostą tylko przemocą pańską, — tak samo, jak pierwszy rzuca światło na inny, u wszystkich ludów rozpowszechniony zwyczaj, zwany *couvade*, a polegający na tem, że ojciec udaje bóle porodowe. Zdaniem Bachofena, zwyczaj ten, oznaczający wejście ojca w prawa i obowiązki matki, datuje się z epoki przejściowej między prawem macierzystem a patryarchatem.

Prawo macierzyste, wyparłszy w końcu jednak całkowicie heteryzm, przenika do głębi całe życie Greków i Rzymian i pozostawia na długo po sobie ślady nawet wtedy, kiedy z kolei wyparte było przez patryarchat. W historyi rzymskiej znamy np. postać Tanaquil, kobiety mądrej i ener-

gicznej, która męża swego, Tarkwiniusza Starego, robi królem, potem znika na jakiś czas, a po jego śmierci znów się zjawia i oddaje rękę i tron Serwiuszowi Tulliuszowi, którego imię nawet świadczy o niewolniczem pochodzeniu. Bachofen odnajduje wiele legend azyatyckich o królowych, widocznie naczelniczkach plemion matryarchalnych, które ludzi obcych i nizkiego rodu wprowadzały, jako swych mężów, na tron; etnografowie odnajdują takie »koronowane hetery« we współczesnej Afryce — jak np. królowa państwa Lunda (Max Büchner) lub Barotse (Coillard). Lecz najdłużej kobieta zachowuje swą misyę i przywilej wtajemniczania religijnego. Wśród całkowicie już patryarchalnego społeczeństwa zjawiają się w szkole Pytagorasa uprzywilejowane, czcią otoczone kobiety wieszczki, jak Theano, których stanowisko nie da się w żaden sposób objaśnić otaczającymi warunkami, lecz tylko — że użyjemy właściwego terminu — retrospekcyą religijną ku matryarchatowi. Jeszcze później, wśród poniżenia, w jakiem żyły kobiety w świecie jońskim, znajdujemy Sokratesa u nóg wieszczki Diotimy, »z trudnością zdążającego za natchnionym lotem jej mistycznego objawienia«.

Dalszy rozwój niejednakową poszedł drogą w Grecyi i w Rzymie. »Przez wzmacnianie się aż do krańcowości wszelka zasada sprowadza zwycięstwo zasady przeciwnej; nadużycie samo staje się sprężyną postępu; najwyższy tryumf — początkiem upadku«. W Grecyi zasada demetryjska kobiecej czystości i surowości obyczajów doprowadziła do jakiegoś nowego amazonizmu, który spowodował reakcyę bachiczną, dyonizyjską. Za nową religią, nowemi misteryami, poszło wiele kobiet — i mężczyzn. A był to kult nawskroś rozkładowy, niszczący wszelkie różnice i więzy, »powracający życie społeczne znów ku prawom życia materyalnego«. Ten postęp zmysłowości pociąga wszędzie za sobą rozkład organizacyi politycznej, upadek życia państwowego. Miejsce bogatego zróżniczkowania zajmuje zasada demokracyi, niezróżniczkowanej masy, owa równość i wolność, które od-

różniają życie naturalne od cywilizowanego i właściwe są cielesnej stronie natury ludzkiej... Religia dyonizyjska jest apoteozą użycia Afrodytyjskiego i zarazem powszechnego braterstwa, wskutek czego specyalnie lgną do niej stany służebne, a popierają ją dla swych demagogicznych celów tyrani: Pizystratydzi, Ptolomeusze, Cezarowie... Ta nowa, dyonizyjska gynekokracya, natury nie prawnej, lecz obyczajowej, zmysłowością demoralizuje świat grecki i nie pozwala w nim stężeć i utrwalić się należycie pierwiastkowi patryarchalnemu, reprezentowanemu przez kult Apollina Delfickiego.

Dokonał tego dopiero Rzym, dzięki temu, że byt swój oparł nie na religii tylko, lecz na twardem prawie państwowem. Rzym oparł się wszelkim pokusom kultu Izydy i Cybeli, przemógł nareszcie zupełnie jarzmo prawa macierzystego. Bo »macierzyństwo należy do cielesnej strony bytu ludzkiego, przypomina wciąż łączność człowieka z całą naturą. Uduchowiona ojcowska zasada jest jedynie człowiekowi właściwą; przez nią uwalnia on się od posłuszeństwa zjawiskom samej natury, łamie węzły telluryzmu... Tam — ograniczoność i materya, tu — uduchowienie i rozwój; tam — nieświadomie prawidłowe życie, tu — indywidualizm; tam — poddanie się naturze, tu — wzniesienie się ponad nią, przełamanie odwiecznych ograniczeń, dążenia i cierpienia prometejskie, zamiast miłego spokoju, niezamąconego używania i wiecznej dziecinno-starczej niedojrzałości«...

W ramy takiego to szeroko zakreślonego cyklu rozwojowego Bachofen wkłada tysiące faktów historyi klasycznej, którymi rozporządza jego olbrzymia erudycya. Odrazu widać, jak w tej historyozofii mieszają się przestarzałe wpływy idealistycznej filozofii niemieckiej z metodami i pojęciami paletnologii nowożytnej. Przyjrzymy się bliżej temu zjawisku i spróbujemy określić jego znaczenie.

II.

Bachofen, jako bogaty mieszczanin szwajcarski, jako doktór prawa rzymskiego, wychowany był i wykształcony w ściśle patryarchalnym duchu i tradycyach. Jużeśmy widzieli i zobaczymy jeszcze niżej, że matryarchatu i żonowładztwa wogóle nie uważał bynajmniej za najwyższą formę bytu społecznego i powrotu jej nie pragnął, przeciwnie, przed nim ostrzegał. Pod tym względem wierny on był duchowi i pojęciom swej klasy. Od innych natomiast wybitnych tej klasy przedstawicieli w zakresie studyów nad starożytnością, jak np. Mommsen i Gladstone[1]), tem się właśnie Bachofen wyróżnił i to stanowi jego zasługę, że przynajmniej przy badaniu przeszłości potrafił się wyzwolić od apercepcyi klasowej. Szczególnie widocznem jest zaślepiające działanie tej apercepcyi patryarchalnej u Mommsena. Nietylko pomija on prawie zupełnie milczeniem liczne ślady matryarchatu u Etrusków, Sabinów i u Rzymian samych, które Bachofen mu udowadnia, ale jeszcze w swej burżuazyjnej konsekwencyi usiłuje zedrzeć aureolę z imponujących, bohaterskich postaci matron rzymskich, składając na karb fantazyi jakiegoś »nieznanego rzymskiego Shakespeare'a« rolę Wolumnii, Wirgilii, Waleryi w odwróceniu Koryolana od zdrady. Bachofen wykazuje, że takie obywatelskie wystąpienia bynajmniej nie były dla kobiet rzymskich czemś niezwykłem.

Bachofen wogóle nie uznaje tej »subjektywno-historycznej krytyki«, która z mistycznych i cudownych podań przeszłości odrzuca wszystko, co nie zgadza się z »prawami natury ludzkiej, takiemi, jak wydają się nam one teraz«, z racyonalizmem krytyka i jego epoki. Szydzi on z płytkości takiej metody zdrowego rozsądku, dla której owe podania są tylko nieprawdopodobną poezyą. »Tak — powiada — poezyą

[1]) Gladstone oświadczył, że teorya matryarchatu nie da się pogodzić z Homerem. Mac Lennan odpowiedział mu na to rozprawą p. t. »Pokrewieństwo w dawnej Grecyi« — w r. 1866.

wiązania synowskiego. Tej więc matronie, jednej z tych, jakie nie są wyjątkami w dobrze zorganizowanej, niedotkniętej zębem rozkładu rodzinie patryarchalnej, zawdzięczać mogą kobiety — wydobycie z tendencyjnego zapomnienia pierwszych wychowawczyń i przewodniczek ludzkości, wielkich obywatelek, Deotym i Wolumnii. Drugi czynnik jest mniej osobisty, ogólniejszy. Idealistyczno-dyalektyczna filozofia niemiecka, filozofia Fichtego, Schellinga, Krausego, za punkt wyjścia całego rozwoju zarówno kosmicznego, jak społecznego, brała *stan bez sprzeczności*, który był zarazem stanem nie-zindywidualizowania, rozpłynięcia się jednostki w masie, w powszechności; wyłanianie się jednostki i przeciwstawianie się jej ogółowi było uważane za początek procesu rozwojowego i zarazem — klęsk i cierpień ludzkości. Społeczno-uczuciowy podkład tej idei zrozumiemy, jeśli uprzytomnimy sobie, że była ona tylko metafizyczną przeróbką pojęć: Rousseauwskiego »stanu natury«, który kończy się zamanifestowaniem interesów określonej jednostki-właściciela, oraz wieku złotego, a przynajmniej — raju. Chodziło o powściągnięcie indywidualizmu, który przejawiał się zarówno w krytyce tradycyi, jak w coraz gwałtowniejszej walce o byt — o własność. Stan bez sprzeczności, zgoda jednostki z ogółem — miały powrócić w nowej, wyższej formie. Że Bachofen, chociaż milioner, mógł dzielić podobne uczucia, mianowicie pewną niechęć do brutalnej walki o byt, pewną tęsknotę do harmonii interesów społecznych, to nie wyda się nam nieprawdopodobnem, gdy sobie przypomnimy, że nie był on bezpośrednio dorabiającym się kapitalistą, lecz estetą, u którego pamięć o społecznem źródle jego kultury zupełnie może już zanikła, i że Szwajcarya nie była widownią gwałtownej walki klas. Że faktycznie znajdował się on pod wpływem powyższych idei idealizmu niemieckiego, o tem świadczy sam jego opis społeczeństwa, opartego na prawie macierzystem — przypisanie mu »znamienia powszechności, jedności masy, która cechuje początek wszelkiego rozwoju«, a którą patryarchat rozkłada

przez swój wpływ różniczkujący, indywidualizujący[1]). Otóż Bachofen zajmuje też ważne stanowisko w historyi rozwoju pojęć o stanie natury, wieku złotym itp., która nas specyalnie obchodzi: idealizacya pierwotnego stanu bez sprzeczności ani indywidualizacyi nie jest już u niego czysto abstrakcyjną, filozoficzną, ale przeważnie konkretną, socyologiczno-historyczną.

III.

Widzieliśmy, że w opisie społeczeństwa matryarchalnego przeważają cechy wspólnoty ekonomicznej; Bachofen do tego stopnia uważa komunizm i gynekokracyę za sprzężone, że powołuje się nawet na fakt już z czasów Rewolucyi francuskiej: W r. 1793 gromada baskijskiej wsi Lavedan na południu Francyi głosowała nad tem, czy grunty mają być podzielone i zamienione na prywatną własność, czy pozostawione po staremu we wspólnem władaniu. Według starego obyczaju, kobiety też były dopuszczone do głosowania — i prawie wszystkie głosowały za zachowaniem tradycyi komunistycznej, którą jednak większość męska obaliła. Widzieliśmy też, że Bachofen idealizuje stan wspólnoty matryarchalnej, nazywa go błogosławionym. O tej idealizacyi świadczy też piękna bajka, opowiedziana w »Listach antykwarskich« za Ateneuszem — o bujnym krzaku owocowym, który przestał rosnąć, o cudownem źródle, które bić przestało, jak tylko ludzie zamienili je na własność prywatną. Piętno idealizmu filozoficznego widać jednak na każdym kroku w tłomaczeniu tych zjawisk. Widzieliśmy już, że Bachofen przypisuje kobiecie przyrodzoną religijność, zmysł tajemniczości i intuicyjność; one są przyczyną jej wpływu i potęgi. Ale wogóle religię uważa on za jedyny potężny czynnik życia społecznego, za motor jego przekształceń. Heteryzm odpowiada religii

---

1) Oczywiście, wpływu Spencera, jego »przechodzenia od jedności do różnorodności«, upatrywać tu niepodobna.

ziemi płodnej, telluryzmowi; matryarchat — religii czystej Luny; patryarchat — kultowi słońca. Kiedyindziej znów matryarchat i komunizm sprowadzane bywają do kultu Ziemi-Demeter, wspólnej matki wszystkich. Owa bajka Ateneusza wywołuje uwagę, że »wielkie macierzyste bóstwa natury, dające płodność gruntom wilgotnym, wstręt czują do wszelkiego ograniczenia życia heterystycznego«. Wogóle — »w świecie bogów naprzód dokonać się musi to, co znajduje później swój wyraz w stosunkach życia ziemskiego«.

Uczucie dyktuje Bachofenowi idealizacyę stanu matryarchalnego, pełnego miłości, wolnego od walk i niezgód; rozum mieszczański protestuje jednak przeciw tej idealizacyi. Niezgodność widać w tych słowach: »Może być, że idea państwowa rzymska była mniej uduchowiona od helleńskiej, delficko-apollińskiej«, ale wielkość jej polega na tem, że ostatecznie wyzwoliła męskiego indywidualnego ducha, że raz na zawsze uniemożliwiła powrót ludzkości do tego »starczego dzieciństwa«, jakiem — pomimo wszystko — było tkwienie w więzach wspólnoty macierzystej. Wszyscy ludzie z inicyatywą, wodzowie ludzkości na drodze postępu, »słoneczni bohaterowie«, których Bachofen wskrzesza z legend klasycznych, germańskich i indyjskich, są u niego — jak przeważnie u Ryszarda Wagnera — *Weiberhässer*, wrogami kobiecości, której sidła na nich czyhają. Co do demokracyi, to już widzieliśmy, jak surowo potępiał Bachofen to »panowanie niezróżniczkowanej masy«, to wyzwolenie instynktów ciała, idące w parze z rozkładem społecznym itd. Stosowało się to wprawdzie do świata greckiego i rzymskiego; ale i co do polityki nowożytnej Bachofen wyraził się wcale nie dwuznacznie w rozmowie z jednym ze swych zwolenników, skrajnym postępowcem: »Demokracya sprowadza zawsze siłą rzeczy tyranię; moim ideałem jest rzeczpospolita, rządzona nie przez wielu, lecz najlepszych obywateli« [1]). Bachofen trzy-

[1]) Rusanow, 1.

mał się jeszcze — jak tylu filozofów-historyków przed nim — Arystotelesowskiej i Machiavelowskiej seryi form państwowych, w której demokracya i tyrania są siostrami rodzonemi... Jak oceniał heteryzm, poznajemy stąd, że w przedmowie do »Prawa macierzystego« usprawiedliwia zupełnie niechęć ludzi do uwierzenia w taki początek stosunków rodzinnych, sam chciałby rodzajowi naszemu »oszczędzić bolesnego wspomnienia tak poniżającego dzieciństwa«, lecz — świadectwa historyi nie pozwalają mu na to... To też gdy heteryzm — w bachizmie — powraca, jak ocenia nasz filozof to zjawisko? »Historya — mówi — często nam pokazuje, że dawne stany ludów powracają znów na powierzchnię przy końcu ich rozwoju. Kołobieg życia łączy znowu koniec z początkiem. *Niemiłem* naszem zadaniem jest tę *smutną prawdę* za pomocą szeregu nowych dowodów wznieść ponad wszelką wątpliwość«[1]). To też Bebel w swej znanej książce »Die Frau« mylnie pod względem formy i treści cytuje Bachofena, przytaczając jego pojęcie cyklu dziejowego na poparcie swej nadziei, że »kobieta odzyska czynną rolę, jaką odgrywała w społeczeństwie pierwotnem«. Przeciwnie, aż komiczne robi wrażenie, jak Bachofen z powodu skromnych emancypacyjnych dążności Micheleta, a nawet Girardina, ostrzega ludzkość przed niebezpieczeństwem takiego powrotu do »Isisprinzip«!

Zresztą, w możliwość podobnego powrotu nie wierzy on wcale: interwencya rzymskiego ducha wykluczyła go raz na zawsze, chociaż w Grecyi dokonał się on na jej nieszczęście. Tylko też do Grecyi stosują się słowa, wypowiedziane z powodu kultu wieszczek w pytagoreizmie: »Dawniejszy świat powstaje z grobu; życie usiłuje powrócić do swych początków. Wielkie przestrzenie czasu znikają, i jak gdyby nie zaszły żadne przemiany czasów i pojęć, późniejsze pokolenia szukają zetknięcia z pierwotnemi«. W jednem tylko miejscu

[1]) »Mutterrecht«, str. XXIV.

Bachofen uogólnia ideę cyklu dziejowego po to, aby z faktu powrotu zjawisk początkowych przy końcu ewolucyi danego okresu wyprowadzić wniosek — całkiem w duchu Vica — jak »bieg dziejów ludzkich, mimo całej wolności woli, jest nawskróś prawidłowym«.

Mimo to, rola Bachofena, jako ogniwa w rozwoju idei cyklu dziejowego i powrotu przeszłości w przyszłości, jest też ważna. Idee te przejął on od idealistycznej filozofii niemieckiej, ale tam były one w znacznej części, jak już wiemy, owocem wpływu idei »stanu natury« Rousseau'a. Ta znów była wyrazem całej atmosfery pojęciowej: w XVIII w. we Francyi idealizowano rozmaicie stan natury, stosownie do pragnień reformatorskich. Między innymi niejaki Rolland, członek akademii w Amiens, zupełnie w duchu Rousseau'a napisał rozprawę [1]) p. t. »Poszukiwania, dotyczące *prerogatyw dam* (*sic!*) u Gallów« (1787), w której chciał, »przypominając kobietom ich dawną wielkość, wywołać w nich pragnienie dorównania poprzedniczkom«. Utopiści — Saint Simon, a szczególniej Fourier — którzy także idealizowali stan pierwotny, przechowali i wzmocnili tę dążność feministyczną niektórych skrajnych reformatorów XVIII w. Od nich — i od filozofii niemieckiej — przeszła idea powrotu wyidealizowanej przeszłości w wyższej formie do reformatorów społecznych XIX wieku: — tu odbił się wpływ Bachofena i Morgana, którzy — szczególnie pierwszy — uwzględnili stronę feministyczną, położenie kobiety, stosunki rodzinne, w obrazie uidealizowanej przeszłości i w cyklu dziejowym. Wspominaliśmy już o śladach tego wpływu u Bebla. Paweł Lafargue w swej »Historyi rozwoju własności« zupełnie w duchu Bachofena mówi o »wzniosłej roli wieszczki, strażniczki tajemnic (*initiatrice*), którą miała kobieta w pierwotnej wspólnocie«, lecz zupełnie w duchu Rollanda

---

[1]) P. Rusanowowi znowu przypada zasługa wyszperania tego ciekawego dokumentu w tomie XI »Collection des pièces relatives à l'histoire de France«, Paris 1826—1838.

i utopistów — o odzyskaniu przez kobietę tej roli w przyszłem społeczeństwie. Fryderyk Engels jest trzeźwiejszy i pozytywniejszy. Mówiąc w »Początkach cywilizacyi«[1]) o przyszłości rodziny, nie wspomina wcale o jakimś powrocie form matryarchalnych czy »heterystycznych« przeszłości, chociaż myśl takiego powrotu uznaje za słuszną w dziedzinie własności. Przeciwnie, ze względu na to, że rycerstwo średniowieczne wniosło do stosunków między płciami dotąd wcale nieznany żywioł miłości idealnej, uszlachetnionej, Engels przewiduje w przyszłości (o ile da się ona przewidzieć) tylko udoskonalenie monogamii, oparcie jej na wyłącznej podstawie miłości, usunięcie jedynie obowiązku nierozwiązalności.

Zresztą, Engels, zarówno jak Lafargue, Bebel, Cunow i inni, mieli już możność krytycznego przyjmowania całości wywodów Bachofena. Zaprawione schematyzującą idealistyczną filozofią, bynajmniej nie wszystkie ostały się one przed krytyką prawa porównawczego i etnologii. Wykazano, że »amazonizm« można uznać zaledwie pod postacią grup kobiet, żyjących osobno od mężczyzn w danem plemieniu, lub w pojedyńczych wypadkach kobiecej wojowniczości; że gynekokracya państwowa, nie czysto rodzinna, jest niezmiernie rzadką; że nawet matryarchat całkowity zdaje się być właściwym głównie tylko tym ludom, które z myśliwskich, nie przechodząc przez pasterstwo, stały się rolniczymi itd. Mimo to wszystko jednak pamięć Bachofena w historyi myśli XIX w. nie zaginie nigdy. Pozostanie on w niej, jako genialny odkrywca całego nowego świata; jako ten, który — wbrew całej swej klasowości, prowadzony w swych poszukiwaniach, niby przez Demetryjską wieszczkę, przez Ironię-Dyalektykę dziejów — z pokładów Odrodzenia mieszczańskiego wydobył drogocenne pierwiastki Odrodzenia nowego — odrodzenia ducha wspólnoty...

---

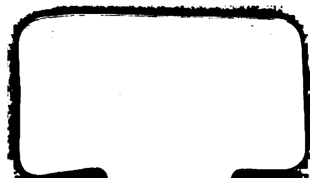
[1]) Wyd. franc., 1898, str. 109.

to skutek ulega zmianie wraz z przyczyną: każda siła, przeważająca poprzednią, wstępuje w jej prawa« (str. 20).

Nie możemy się tu powstrzymać od dość długiej cytaty z listu J. J. Rousseau'a do »Pana Philopolisa« (K. Bonneta), aby pokazać, jak zasada opatrznościowego optymizmu Vica (którego Rousseau zresztą najpewniej nie zna i nie cytuje), a mianowicie, że złe właściwie nie istnieje, ponieważ nawet to, co się wydaje złem poszczególnie, przyczynia się do dobra ogólnego, jak zasada ta, wzięta, że się tak wyrażę, z drugiego końca, doprowadza do wręcz przeciwnego wniosku, do przyznania jednostce prawa występowania w imię jej własnych poglądów i pragnień, i jak jasno Rousseau rozpoznaje ferment rewolucyjny, ukryty w tej konserwatywnej formule, że »wszystko, co jest, jest dobrem«. Oto ten ciekawy ustęp (Inég. 187—8):

»Według Leibniza i Pope'a, wszystko, cokolwiek istnieje, jest dobrem. Jeżeli społeczeństwa istnieją, to dlatego, że tego chce dobro ogółu; jeżeli ich niema wcale, to znowu dlatego, że dobro ogółu tego wymaga; i gdyby ktoś przekonywał ludzi, że należy powrócić do życia wśród lasów, to byłoby dobrze, aby tam wrócili. Pojęcie zła lub dobra, które wynosimy z rozpatrywania stosunków między rzeczami, nie powinno być stosowane do samej ich natury; bo rzecz jakaś może być dobrą w stosunku do całości, *złą zaś — sama przez się*. I znów, to, co się przyczynia do dobra ogólnego, może być złem poszczególnie, od którego godzi się uwolnić, gdy jest możliwość. Albowiem, jeżeli to złe, dopóki się je znosi, korzystne jest dla całości, to dobro, którem się je staramy zastąpić, niemniej będzie dla tej całości pożyteczne z chwilą, gdy tylko się urzeczywistni. Wychodząc z tej samej zasady, że wszystko, co jest, jest dobrem, należy uznać, że jeśli ktoś usiłuje zmienić to, co jest, to i jego usiłowania są dobrą rzeczą; i o tem, czy dobrze lub źle jest, aby mu się powiodło, można już sądzić jedynie z faktu dokonanego, a nie na podstawie rozumowań. W tem wszystkiem niema żadnej





zacyjny. Ale między zjawieniem się własności a umową społeczną rozciąga się jeszcze trzeci stan natury, stan wojny wszystkich ze wszystkimi o bogactwa.

Z tego to właśnie stanu natury Rousseau, zarówno jak Hobbes, Vico i wszyscy teoretycy prawa przyrodzonego, ale w inny sposób, wyprowadza *państwo i niewolę;* ten też stan natury ma Rousseau na myśli, kiedy przyrównywa położenie wzajemne ciał politycznych do stanu natury (str. 109); kiedy przypisuje umowie społecznej, prawom, istotną wyższość nad przemocą i »bezrządem czasów poprzednich«, (Inég. str. 30, 124, C. soc., str. 50).

Jednakże w porównaniu do postępów nierówności, będących koniecznym wynikiem umowy społecznej, i ten stan natury, jakkolwiek nieczysty, posiada tę wyższość, że jest epoką ludzi »hardych i nieposkromionych«, wolnych i mających równe prawa (str. 113). Do niego to ludzkość powraca za każdym razem, gdy umowa społeczna zostaje rozwiązana przez pogwałcenie prawa.

Powrót stanu dawnego u Rousseau'a należy rozpatrywać w dwóch różnych formach: albo jako ideał, albo jako konieczność; jako rzecz świadomie przez ludzi pożądaną, i jako fatalny skutek naturalnego biegu rzeczy[1]).

Cechy ideału noszą dwa pierwsze stany natury, głównie drugi, bo pierwszy wydaje się zbyt oddalonym i zbyt hypotetycznym. Jednakże wogólności powrót ten rozpatrywany jest w trybie warunkowym przeszłym: »Człowiecze, będziesz szukał okresu, w którym chciałbyś, aby ród twój się był zatrzymał. Niezadowolony z teraźniejszego stanu, może chciałbyś się cofnąć w przeszłość; i uczucie to powinno być... wyrzutem dla twych współczesnych«... (Inég. str. 33).

Ktoby mógł, temu Rousseau radzi »powrócić do lasów,

---

[1]) Tym dwom różnym myślom odpowiadają też pewne odcienie wysłowienia: (świadomy) powrót do stanu natury, (przymusowy) powrót stanu natury.

do dawnej pierwotnej niewinności« (str. 67). Ale nie wydaje mu się to możliwem. Pierwotna prostota ludzi jest raz na zawsze zniszczona przez namiętności; nie mogą się już oni żywić trawami i korzonkami, ani się obejść bez praw i wodzów. Co więcej, gdyby ludzie nie byli nigdy wyszli ze stanu natury, toby nie doznali tyle złego, ale też nie dopełniliby wzniosłego posłannictwa swego rodu (ibid.). Dziki nie jest złym, bo nie wie, co to jest być dobrym, i od złego powstrzymuje go nie powściąg prawny, ani rozwój oświaty, ale tylko uśpienie namiętności i nieznajomość złego (str. 68). Z tego to braku sprzeczności, z tego niewyodrębnienia dobrego i złego w pierwotnym bycie ludzkości, wyprowadzą później Fichte i Schelling konsekwencye dyalektyczne. Rousseau oświadcza tylko, że »narodom potrzebne są sztuka, prawa, rządy, tak jak starcom kule«, i przy całej pogardzie dla tej starczej społeczności zaleca posłuszeństwo prawom i »mądrym monarchom, którzy potrafią zapobiedz zawieszonym nad nami klęskom«, oraz ćwiczenie się w cnotach (str. 158). Ludzie mają w tem środek niejako osobistego, jednostkowego *powrotu do stanu natury, którego ślady* (*np. wrodzone współczucie*, str. 72, 73) żyją w nich jeszcze, i mogą w ten sposób powstrzymywać społeczeństwa od zbyt szybkiego kroczenia ku starości i upadkowi (str. 187).

Tu się nam Rousseau przedstawia takim, jakim w gruncie rzeczy był zawsze, najkonsekwentniejszym z utopijnych zachowawców. Czytając »Umowę społeczną«, nie powinno się nigdy zapominać o »Uwagach nad rządem w Polsce«, jedynem wybitnem zastosowaniu praktycznych zasad »Umowy«, dokonanem przez samego Rousseau'a: okazuje się on tam zdecydowanym konserwatystą, obrońcą hierarchii klasowej, wolności prowincyonalnych, nawet starożytnych strojów, podejrzliwym i niechętnym przeciwnikiem centralizacyi i gospodarki pieniężnej.

Ustrój mieszczańskiej rzeczypospolitej genewskiej wydaje mu się »najbardziej zbliżonym do prawa przyrodzonego

16*

i korzystnym dla społeczeństwa« (Inég. str. 4), a ustrój arystokratycznej rzeczypospolitej weneckiej w zasadzie zupełnie analogicznym do genewskiego[1]). Tam to widocznie przetrwał w najwyższym stopniu ów stan natury, którego ideał polega na tem, aby »dbałość o nasz byt jak najmniej szkodziła bytowi innych«, (str. 67). Czem się Rousseau najwięcej zachwyca, czego najwięcej żałuje, to małych mieszczańskich republik, to owego dawnego spokojnego życia wieśniaków, którzy wystarczali samym sobie[2]). Co jest przedmiotem jego nienawiści i bezwzględnej krytyki, to to wszystko, cokolwiek się przyczyniło do upadku i rozkładu owych republik i owego dobrobytu wieśniaczego, co towarzyszy centralizacyi monarchicznej i gospodarce pieniężnej. Ich to pochód chciałby on, o ile możności, zatrzymać lub opóźnić i w tym celu przez abstrakcyę usuwa wszystko, co zaszło wbrew jego upodobaniu, a pozostałe, miłe mu cechy przypisuje człowiekowi pierwotnemu. *Rzeczywistym przedmiotem jego retrospekcyi jest równowaga społeczna wieków średnich*; i jeżeli Vico chciał, żeby narody spoczęły w monarchii, to Rousseau znowu pragnąłby, żeby się one były unieruchomiły w małych demokratycznych republikach miejskich.

---

[1]) Dowiedzionem zostało (przez Juliusza Vuy »Les Origines des idées politiques de J. J. Rousseau«), że Rousseau opierał swe zasady społeczno-polityczne na konstytucyi demokratycznej, nadanej miastu Genewie w r. 1387 przez biskupa Adhemara Fabri'ego. W jednym z rękopisów, przechowywanych w bibliotece Neufchâtelskiej, Rousseau mówi z powodu tej właśnie »chartae libertatum«: »Chcąc objaśnić rządy obecne, muszę powrócić do źródła i oświetlić to, co istnieje, za pomocą tego, co było niegdyś«. Jeden więcej dowód historycznej, przynajmniej w intencyi, a nie logicznej metody autora »Rozprawy o nierówności«.

[2]) Ob. np. wymowny ustęp w sławnej nocie 9-ej do »Rozprawy o nierówności«, w którym autor, mówiąc o »nędzy, w jaką najświetniejsze narody wtrąca bogactwo« — antyteza, którą wyzyskał w w. XIX Marx i jego szkoła — opisuje upadek wieśniaka pod ciężarem podatków, niezbędnych do utrzymania zbytku stolic i nieszczęsną jego emigracyę do miast »po chleb, który on powinienby tam nieść« (str. 155).

Rousseau wywarł rzeczywiście wpływ rewolucyjny, a to przez pozytywne wnioski, wyprowadzone z jego krytyki przez rewolucyę francuską. Cała zresztą rewolucya francuska (a przez przymiotnik »francuska« rozumiem tu nie jej narodowość, ale jej charakter) zaczynała się od podobnej retrospekcyi przed-absolutystycznej. »Z początku zdawało się ludziom, że tu chodzi tylko o pewnego rodzaju odbudowę, że Francya nie ma potrzeby wchodzenia na nowe tory, a powinna tylko powrócić do punktu wyjścia, kierując się wspomnieniem swej przeszłości«. »Upokorzeni teraźniejszością, przestraszeni przyszłością, musieliśmy się cofnąć w przeszłość, by w grobach naszych ojców zaczerpnąć nadzieję odrodzenia narodowego«, mówi jeden z współczesnych[1]). Wyraźniejszą jeszcze jest ta przed-absolutystyczna retrospekcya u teoretycznych poprzedników rewolucyi: w XVI wieku u takiego Franciszka Hotmana i »Juniusza Brutusa« (Huberta Longueta), którzy jeszcze przed Grocyuszami widzieli w monarchach urzędników ludu, delegowanych na zasadzie umowy i mogących w razie jej niedotrzymania być złożonymi z urzędu; (Jezuici dodawali: zabitymi). Ci »Brutusowie« szli w ślady średniowiecznych Marsyliuszów z Padwy, Mikołajów Oresmów, sekciarzy z komunistycznemi tendencyami, a nawet prawowiernych »Doktorów Anielskich«; ci zaś nie tak bardzo już byli oddaleni od czasów, kiedy rzeczywiście na Zachodzie, nietylko w Polsce, zawierano z książęty prawdziwe *pacta conventa*, »umowy społeczne«, kiedy przy intronizacyi królom Aragońskim naprzykład, mówiono: »My, z których każdy równy jest tobie, robimy cię królem, z warunkiem, abyś szanował nasze obyczaje, a jak nie, to nie«.

Tak samo było w innych krajach, ogarniętych przez rewolucyę »francuską«. Gdziekolwiek się zjawiali zdobywcy

---

1) Patrz Edm. Championa »Esprit de la révolution française«, Paris 1887, R. III, str. 70, 71.

rewolucyjni, wszędzie »*przywracali*« swobodę. Wenecyanie np. nie widzieli nic nowego w doktrynach francuskich, tylko odnowienie i rozszerzenie dawnych fundamentów ich rzeczypospolitej [1]). »Konstytucya cywilna« duchowieństwa była przedstawiona jako powrót do zasad pierwotnego Kościoła. A rewolucyoniści w Brescii mówili nawet: *il cittadino Gesù Cristo* [2]).

Jednak wkrótce się okazuje, że formy przeszłości nie wystarczają dla objęcia zjawisk teraźniejszości; zamiast nabytki teraźniejszości negować na korzyść form dawnych, umysły stwarzają coś nowego przez zlanie jednych z drugiemi. W tym zaś celu, aby módz przekroczyć zarówno jedne jak drugie, »naród przenosi się do początków społeczeństwa, przypomina sobie, że natura ludzka jest źródłem prawa wyższego ponad prawo pisane, zarówno jak ponad zwyczajowe« [3]). W ten sposób retrospekcya Rousseau'a staje się rzeczywiście przewrotową. Tego samego rodzaju zjawisko zachodzi w Niemczech, gdzie z retrospekcyi Klopsztoka ku Arminiuszowi, Steina i romantyków ku imperyum germano-rzymskiemu, powoli wyłania się nowa jedność wszechniemiecka.

Rewolucya urzeczywistniła retrospekcyę Rousseau'a w dziedzinie politycznej; za pośrednictwem Babeufa przekazała ona XIX wiekowi retrospekcyę ekonomiczną jego i innych swoich publicystów, którzy nazywali własność kradzieżą, ale byli dalecy od chęci zniesienia jej. Dzisiejsi spadkobiercy Babeufa, socyaliści, znajdują u Rousseau'a wiele punktów, do których nawiązać mogą swe poglądy: zaczynając od owego jedynego i podstawowego punktu umowy społecznej, który zasadza się na zupełnem podporządkowaniu każdego stowarzyszonego wraz z wszystkiemi jego prawami — całej społeczności (Contrat, str. 29) w taki sposób, że lud *pełnowładny*

---

[1]) Kowalewskij, »Padenije aristokratii«, str. 102.
[2]) Kowalewskij l. c. str. 168.
[3]) Champion l. c. str. 73

rozstrzyga, jaką należy zostawić część swobody jednostkom (str. 47), a prawo własności jest tylko koncesyą nadaną przez społeczność (str. 38), a kończąc na powstaniu własności z osobistej pracy (Inég. str. 100), na obrazie klęsk, szerzonych przez własność już ustanowioną (str. 152) *nawet na głównych zarysach przedhistoryi i początków państwa klasowego*. Co jednak marksiści nadewszystko cenić będą w spuściźnie Rousseau'a, to pierwiastki dyalektyki: jeżeli w Vicu widzi Labriola (obok Monteskiusza i Quesnaya) jedynego filozofa obdarzonego zmysłem historycznym pomiędzy racyonalistami XVIII wieku, to Fryderyk Engels czci w Rousseau'ie jedynego racyonalistę, którego sposób myślenia nie jest »metafizycznym«, statycznym. Najbardziej znanym przykładem dyalektyki Rousseau'a, cytowanym właśnie przez Engelsa w XIII rozdziale pierwszej części jego »Antidühringa«, jest rozwój despotyzmu, który zaczyna się od równości przyrodzonej, przechodzi przez posłannictwo sprawiedliwości, powierzone księciu, dosięga negacyi tego posłannictwa w prawie silniejszego — i tu zamyka koło, powraca do punktu wyjścia: do nowej równości — wszystkich niewolników wobec władcy, do »nowego stanu natury, który tem się różni od pierwszego, że pierwszy był stanem natury w całej tegoż czystości, ostatni zaś jest owocem nadmiaru zepsucia« (Inég. str. 131). Nowy stan natury doprowadza do wypędzenia tyrana i zawarcia nowej umowy społecznej. »Ciemięzca zostaje uciemiężonym«, streszcza Engels, i to uciemiężenie ciemięzcy znajduje analogię w marksowskiem »wywłaszczeniu wywłaszczycieli«.

Pomijając zresztą takie i tym podobne historyczne stosowania, dyalektyka leży już u samej podstawy sposobu rozumowania Rousseau'a; jego umysł, zarówno jak umysł Marksa[1]), jest dyalektycznie ukształtowany. »Istotę ciała polity-

---

[1]) Sposób rozumowania, za pomocą którego Marks dochodzi do wytłomaczenia powstania nadwartości kapitalistycznej, zamiany pieniędzy w kapitał,

cznego stanowi połączenie posłuszeństwa i swobody; pojęcia »poddany« i »władca« są jednoznacznemi współrzędnemi, których wspólna treść zawiera się w jednem słowie: »obywatel« (Contrat, str. 125). Oto podstawowe i natychmiastowe

jest zupełnie analogiczny do tego, jakiego Rousseau używa dla objaśnienia czynu prawodawczego albo mianowania pierwszego rządu. (Por. Contrat social. Ks. II, rozdz. VII i ks. III, rozdz. XVII, i Kapitał t. I, rozdz. V i VI). »Hic Rhodus, hic salta«, jest jedno i to samo w obydwóch wypadkach. Mamy dwie sfery ściśle odgraniczone: wszechwładztwo i sprawowanie urzędów, tak samo, jak obieg bogactw i spożycie. Funkcya prawodawcza, zarówno jak funkcya ustanowienia rządu, nie jest ani wszechwładztwem, ani sprawowaniem urzędu. Funkcya prawodawcy, która konstytuuje rzeczpospolitą, nie wchodzi przecie w skład jej konstytucyi. »Wyznaczenie rządu, będąc aktem rządu, jakże może się odbyć, zanim rząd istnieje?« Tak samo wytwarzanie się nadwartości nie może się odbywać w sferze obiegu, ponieważ wszelka zamiana odbywa się tu na zasadzie równości wartości, i musiałaby nadwartość już istnieć przedtem, aby jakaś zamiana mogła wydać nadwartość. Nadwartość jednak nie może się wytworzyć gdzieindziej, jak w sferze wymiany, ponieważ, wchodząc w sferę spożycia, towar porzuca nazawsze sferę wymiany i wartości wymiennej. Znajduje się nareszcie człowiek wyjątkowy i wyjątkowe funkcye, które jednocześnie należą do zakresu wszechwładztwa ludu i sprawowania urzędów, i towar wyjątkowy, siła robocza, który zostaje spożyty, nie wychodząc ze sfery obiegu.

Są i inne głębokie podobieństwa między metodą »Umowy społecznej«, tej biblii krytyki politycznej, a »Kapitału«, tej podstawowej księgi krytyki ekonomicznej; z których jedna odsłania »fetyszyzm towaru«, a druga — sztuczność instytucyi politycznych. Tak np. Marks sprowadza różne zajęcia specyficzne do ich równości ogólno ludzkiej za pomocą abstrakcyi analogicznej do tej, która doprowadza Rousseau'a do uznania równości naturalnej ludzi (p. Kap. rozdz. 1. § IV). Zasadniczy rozwój formy wartości (f. prosta, f. rozwinięta, f. ogólna i forma pieniężna, p. r. I. § VIII) jest procesem jednocześnie logicznym i historycznym, tak samo jak wzrost nierówności. — Jakiś marksista-benedyktyn miałby tu ciekawe pole do poszukiwań.

Zaznaczmy też, że operacyę umysłową, typowo-dyalektyczną, analogiczną zupełnie do powyżej przytoczonych Marksa i Rousseau'a, znajdujemy u podstawy trzeciego jeszcze wielkiego systemu socyologicznego, u Augusta Comte'a. Ponieważ mianowicie żaden szereg obserwacyi natury nie może powstać, jeżeli umysł nie posiada jakiegoś punktu widzenia, jakiejś teoryi, a znowu żadna teorya nie może być zbudowaną inaczej, jak na zasadzie uprzednich obserwacyi faktycznych, więc bieg »dyalektyki dziejów umysło-

pogodzenie sprzeczności, które odnajduje się w całej idealistycznej filozofii niemieckiej, i którego wpływ na powstanie tryad Hegla, choć może nie bezpośredni, będzie jednak niemniej ważny od wpływu kategoryi Kanta.

Jeżeli powrócimy do konstrukcyi dyalektycznych, których wyrazy są rozdzielone w czasie, to u Rousseau'a znajdziemy wszelkie ich pierwiastki i formy. Pierwszą, która może najważniejszą odgrywa rolę w heglizmie i marksizmie: skutek, który staje się przyczyną swej własnej przyczyny, mamy, naprzykład, w historyi początkowego rozwoju ludzkości, gdzie wzrost oświaty i próby zrzeszenia się, spowodowane wynalezieniem narzędzi, przyczyniają się z kolei do powstania rodziny i dają impuls do nowego wzlotu myśli. A III rozdział VIII ks. »Umowy społecznej«, w którym Rousseau wskazuje, że trzy formy rządu: demokracya, arystokracya i monarchia »są zdolne do powiększania się lub zmniejszania, i to w dość znacznych granicach, i że jest pewien punkt, w którym każda dana forma rządu zlewa się z następną«, jakąż jest przeniknięty zasadą, jeśli nie zasadą przechodzenia ilości w jakość, odziedziczoną zresztą po Arystotelesie, pierwszym teoretyku przemian form rządu i mistrzu wszystkich późniejszych, także przez Marksa czczonym myślicielu? Jeżeli zważymy, że te trzy formy rządu pozostają z sobą w antagonizmie, to mamy tu nawet coś więcej, co też znane jest Arystotelesowi: przejście pewnej rzeczy w jej zaprzeczenie.

Daje się to wyraźnie widzieć w postępie różnych instytucyi, naprzykład, w kolejach władzy trybunów rzymskich, »stopniowo uzurpowanej, która w końcu, z pomocą praw, wydanych w obronie swobody, stała się tarczą dla niszczących swobodę uzurpatorów« (Contrat, str. 165); w rozwoju

wości ludzkiej«, jak mówi Comte, nie może rozpocząć się inaczej, jak tylko dzięki istnieniu stanu umysłu, który jest zarazem obserwacyą bezpośrednią i teoryą ogólną, i który w gruncie rzeczy nie jest ani jedną, ani drugą: »fetyszyzmu«, przypisywania wszelkim rzeczom w świecie zewnętrznym natury własnej człowieka.

militaryzmu: »lud ulega uciskowi wewnętrznemu wskutek właśnie szeregu środków, przedsięwziętych przeciw niebezpieczeństwu, grożącemu z zewnątrz« (Inég. 139); a to wszystko na mocy jednej ogólnej zasady: »że te same wady, które czynią niezbędnem istnienie instytucyi społecznych, sprowadzają następnie nieuniknione ich nadużycie« (Inég. str. 125). Oto dalej przykłady innego znów rodzaju: jak użycie pewnego środka doprowadza automatycznie do czegoś wprost przeciwnego zamierzonemu celowi: »Im więcej nagromadzamy nowych wiadomości, tembardziej pozbawiamy się możności zdobycia najważniejszej z nich, znajomości stanu natury: skutkiem właśnie coraz pilniejszego badania człowieka, tracimy możność poznania go« (Inég. str. 20). Zupełnie tego samego środka uwydatnienia ukrytych sprzeczności wewnętrznych używa Marks, kiedy wykazuje, że im bardziej kapitaliści udoskonalają technikę produkcyi, tem trudniej im jest sprzedawać swoje produkty. Nie znajdziemy też nic nowego, chyba tylko metafizykę, w heglowskiej teoryi kary, jako negacyi negacyi (niewinność, zbrodnia, kara), jeżeli sobie przypomnimy uzasadnienie kary śmierci przez Rousseau'a. »Aby nie paść ofiarą mordercy, zgadzam się na karę śmierci, na wypadek, gdybym sam został nim; taki jest mój cel w tej umowie: nie wystawiam tu na szwank swej głowy, przeciwnie zabezpieczam ją tylko« (Contrat, str. 52); w języku, albo też, jeśli kto woli, w »żargonie« dyalektycznym, da się to tak wyrazić: a) zachowanie jednostki dzięki bezpieczeństwu ogółu, b) zagrożenie bezpieczeństwa wszystkich przez nadmiar samozachowania jednostki, (bo jeżeli się zabija, to daje się świadectwo swemu instynktowi bytu); wreszcie c) zabezpieczenie wszystkich przez zgładzenie jednostki.

Cykl *historyczny* zamknięty, *automatyczne* odtworzenie przeszłości w nowej formie za pomocą negacyi negacyi mamy jednak dotychczas tylko w znanym nam już wypadku: powrotu stosunku natury między jednostkami wskutek despotyzmu; należy dodać drugi wypadek: powrót stosunku natury między

ciałami politycznemi, podobnego do stosunku, w jakim się znajdowały względem siebie jednostki przed zawarciem umowy społecznej; powrót ten jest również automatyczny, ponieważ przyczyną jego jest sam fakt utworzenia się społeczeństw.

Zauważmy zaraz pewną stałą cechę takiego automatycznego powrotu stanu natury: oto jest on *złem;* mamy tu bowiem do czynienia z owym trzecim stanem natury, stanem wojny wszystkich ze wszystkimi, a w dodatku i ten nawet stan nie powraca w swej czystości, ale nosi piętno nadmiaru zepsucia, który go sprowadza. Co do przypuszczenia, aby ludzie »kiedykolwiek, skutkiem jakiegoś zdarzenia nadzwyczajnego powrócili do czystego stanu natury, jest to paradoks, którego bardzo trudno bronić, a dowieść absolutnie niepodobna« (Inég. str. 32).

Nie wierząc w możliwość rozpoczynania historyi nanowo, Rousseau nie odczuwa też zresztą na myśl o zagładzie pewnej choćby części spuścizny przeszłości owego strachu panicznego, jaki objawia Vico względem jakiegoś nowego barbarzyństwa: są, mówi, »okresy, w których rewolucya oddziaływa na narody w ten sam sposób, jak pewne kryzysy na pojedyncze jednostki, gdy wstręt do przeszłości gra rolę zapomnienia, a państwo, ogarnięte płomieniem wojen domowych, odradza się niejako z własnych popiołów i staje się znowu pełnem życia i młodości, uchodząc z rąk śmierci«; tak było z Rzymem, Holandyą, Szwajcaryą po wypędzeniu tyranów (Contrat, str. 64). U Vica naruszenie równowagi monarchicznej przez lud mogło tylko strącić go napowrót do stanu przedspołecznego i zmusić go do powtórnego bolesnego przebywania krzyżowej drogi, wieczyście jednakowej historyi; u Rousseau'a może ono mieć za skutek natychmiastowe zawarcie wyższej, lepszej umowy społecznej. I jeden i drugi niemal w tych samych wyrazach mówią o odrodzeniu narodu z jego popiołów; ale według Vica jest to ciężka kara, którą Bóg zachowuje dla tych, coby nie chcieli iść do celu drogą krótszą, wskazaną przez Opatrzność; według Rousseau'a

zaś może to być radykalnym środkiem na wszystko zło. Jednakowoż, nawet według Rousseau'a, są to rzadkie wyjątki, i ten gwałtowny środek, dobry dla niektórych państw, może być niebezpiecznym dla innych, które »zamieszki mogą zrujnować, a rewolucye nie odbudować« (ibid.). To też Rousseau nie życzy sobie bynajmniej zerwania umowy społecznej, lecz raczej się go obawia; zamiast oczekiwać wznowienia swobody od doprowadzenia jej negacyi, despotyzmu, do nieuniknionej powtórnej negacyi, składa hołd książętom, którzy nietylko umieją przewidywać i leczyć, ale choćby tylko *łagodzić nadużycia* (Inég. str. 158).

Co się zaś tyczy powrotu pierwszego lub drugiego stanu natury, owej »młodości ludzkości«, to tegoby Rousseau pragnął, ale wie, że jest to niemożliwem. Rozum ostatecznie zaprzeczył naturze, i nigdzie nie znajdujemy u Rousseau'a chęci lub nadziei, aby negacya rozumu mogła przywrócić stan natury. Właśnie rozum sam, racyonalne wychowanie, mądrość rządów, powinny »odtworzyć na innych podstawach zasady prawa naturalnego, kiedy rozum, udoskonalenie rodu ludzkiego, sztuczność społeczeństwa, doszły w swym stopniowym rozwoju do przytłumienia natury« (Inég. str. 25). Droga, prowadząca do ideału, nie jest więc krzywą zamykającą koło, jest to linia prosta. I w dodatku ten przyszły ideał będzie zawsze niższym w porównaniu ze szczęśliwością ludzkości w czasach ubiegłych. Starzec nie może na nowo stać się młodzieńcem.

Wiek złoty nigdy nie istniał, Bóg nas prowadzi do ideału, i strzeżmy się, żeby nam nie kazał zacząć na nowo od początku: taką była konkluzya historycznego realizmu Vica.

Wiek złoty istniał w przeszłości; od tego czasu spadaliśmy coraz niżej, mamy świadomość ideału, pragnęlibyśmy jego powrotu, ale powrócić on nie może: oto ostatnie słowo idealistycznego racyonalizmu Jana Jakóba. Proces naturalny, niezbędny, postępowy, bez retrospekcyi, z jednej strony;

retrospekcya niepocieszona bez świadomości postępu ani procesu niezbędnego — z drugiej.

Idealizm niemiecki dopiero, dosięgający szczytu w Heglu, godząc obawę regresu z pragnieniem postępu, nada temuż charakter i godność celu wewnętrznego historyi; *ze starcia między uznaną teraźniejszością a nieodżałowaną przeszłością wykrzesze świętą iskrę przyszłości.*

Jeśli jednak nie ograniczymy się do osoby samego Rousseau'a, a weźmiemy jego uczniów i wielbicieli, to ujrzymy, że przeczuwają już oni to dzieło idealizmu niemieckiego, a nawet wybiegają daleko poza właściwy ten idealizm, aż ku babuwistycznej skrajnej jego lewicy. Mably wierzy wyraźnie w historyczne istnienie pierwotnego komunizmu i żałuje tego stanu; Morelly wierzy i w możność odbudowania go w przyszłości. Szczególniej zaś pod tym względem godny jest uwagi benedyktyn Dom Deschamps. Odróżnia on trzy strony, stanowiące cykl, rodzaj tryady heglowskiej. Pierwszy — *stan dzikości,* stan natury według Rousseau'a; z jego rozkładu wyłonił się stan drugi, teraźniejszy *stan prawny.* Stan ten tyle ma wad, że pierwotna dzikość byłaby doprawdy od niego lepsza, gdyby nie to (charakterystyczne bardzo jest to »gdyby« dla procesu przekształcenia się *retrospekcyi* na *przewrotową),* gdyby nie to, że ten drugi stan, *przez to samo, że wzbudza w ludziach potrzebę rozmyslania o jakimś stanie lepszym,* daje im nadzieję, i *to nie tak chimeryczną, jak im się wydaje,* przejścia z tego stanu do trzeciego, lepszego, »obyczajowego«, *état des moeurs,* w którym panować będzie równość i prawdziwa moralność naturalna, wspólność majątków i kobiet, zdrowie powszechne, zniknie antagonizm pomiędzy miastem i wsią, — który, słowem, znacznie będzie lepszy od pierwotnego stanu natury. Ten bowiem stan natury był stanem rozproszenia bez innego łącznika, jak instynkt; nasz obecny stan, jego antyteza, w swej pozornej spójności jest stanem największego rozproszenia i niezgody; a dopiero ów stan trzeci, *stan uspołecznienia bez praw obowiązujących,* będzie

stanem prawdziwej łączności bez rozterek. Weishaupt, założyciel »Iluminatów« niemieckich, jeszcze wyraźniej mówi o tem, że jeśli przeszłość była jakby chrześciańskim *stanem łaski* ludzkości, żyjącej we wspólności, równości i wolności, bo bez wygórowanych potrzeb, to przyszłość będzie powrotem do tego stanu, ale znacznie *udoskonalonego*. Tylko, że pisma takiego Weishaupta i Deschampsa były wówczas zupełnie nieznane szerszej publiczności. Pierwszego wpływ nie przekracza granic nielicznych tajnych kółek, drugi — korespondencyę swą z Rousseau'em, Wolterem, Helwecyuszem, d'Alembertem, chował dla siebie, tak, że dopiero po stuleciu niemal erudyt Beaussire[1]) odszukał ją w lamusach rodziny d'Argensonów. Zresztą Deschamps i nie dbał o tę szerszą publiczność; byłby pragnął przekonać bogatych, którym też cierpień wiele sprawia teraźniejszy stan ludzkości, a »co do baranów — to czyż trzeba im wiedzieć, dokąd zmierzają, pasąc się na łące, byle się pasły?« I to jest właśnie cechą charakterystyczną tej dyalektyki społecznej i odróżnia ją od późniejszej, demokratycznej, do której grunt przygotowała filozofia niemiecka.

II. Idealizm niemiecki i Hegel.

»Reformacya, powiedział Jaurès w cytowanej rozprawie, przyznając każdemu swobodę interpretacyi i komentowania, ale dając zarazem swobodzie pismo święte za podstawę, uznając wogóle wolność ludzką za zdeterminowaną, przyuczyła umysłowość niemiecką do obejmowania sprzeczności«. Rousseau w takim razie przypomniał jej tę naukę i przeniósł do dziedziny społecznej, oświadczając, że »chce żyć i umrzeć jako człowiek wolny, to znaczy uległy prawom«[2]). Ale fakty,

---

[1]) Em. Beaussire »Antécédents de l'hégélianisme en France«, Paris 1865.

[2]) »Rozprawa o nierówności«, dedykacya rzeczypospolitej genewskiej, str. 5.

stan społeczny, najlepiej wpoiły ją mieszczaninowi niemieckiemu. Nietylko bowiem wzrost klasy mieszczańskiej w Niemczech w ciągu XVIII wieku, a zarazem szacunek, mocno zmieszany z obawą, jaki w niej wzbudzał oświecony absolutyzm, uczyniły z Niemca owo stworzenie, o którem pani de Stael powiedziała, że »pochlebiał on z całą energią i z mocą był posłusznym«; ale w chwili właśnie, kiedy się idealistyczna filozofia niemiecka zaczęła rozwijać, Niemcy przechodziły jeden z najgłębszych i zarazem najgwałtowniejszych procesów dyalektycznych, jakie kiedykolwiek nurtowały świadomość narodów. W oczach wszystkich, w przeciągu kilku lat, najskrajniejszy kosmopolityzm przedzierzgnął się w butny patryotyzm, graniczący z próżnością narodową. Ci, którzy z Lessingiem w miłości ojczyzny widzieli »słabostkę heroiczną, bez której się doskonale obchodzili«, ci, którzy jeszcze razem z Herderem chcieli być przedewszystkiem ludźmi, żeby przez to być Niemcami, nagle wskutek wewnętrznej sprzeczności rewolucyi francuskiej, która ich zarazem wyzwalała i ujarzmiała, powtórzyli za Fichtego »Mowami do narodu niemieckiego«: »Bądźmy przedewszystkiem patryotami niemieckimi, a przez to będziemy służyć ludzkości«, a z Görresem stali się już Niemcami przeciwko całej reszcie ludzkości[1]).

Sprzeczności do pogodzenia nie brakowało wielbicielom Rousseau'a, wrogom Napoleona, przyjaciołom swobody, którzy z początku mieli zbyt mało sił, aby naśladować rewolucyę francuską, a następnie czuli się w obowiązku skupić w około monarchii pruskiej. *To też idealiści niemieccy pierwsi wprowadzają sprzeczności do planu boskiego dziejów i wszechświata.* Dla Schellinga historya jest »epopeją, ułożoną przez rozum boski«, tak samo, jak dla Vica. Ale u Fichtego i Krausego »wieczna idealna historya« nie utożsamia się już w zupełności, jak u Vica, z rzeczywistością; »stosowana filozofia

---

[1]) Por. z doskonałą treściwą książką Lévy-Brühla »L'Allemagne depuis Leibniz«, Paryż 1890.

historyi« urzeczywistnia tylko część »czystej filozofii historyi«. Część ta historyi, również jak i u Rousseau'a, jest czysto ludzką i »radykalnie złą«, albo co najmniej obojętną. Zapewne, bezpośredni wpływ Vica nie był niezbędny, aby poddać idealistom niemieckim myśl o planie boskim historyi. Teologia, którą wszyscy oni uprawiali, i która była im wspólną z Vikiem, zupełnie wystarcza, aby ich zaliczyć pod tym względem do jednego i tego samego kierunku rozwojowego. Jednakowoż bezpośredni lub pośredni wpływ Vica na niektórych z pośród nich wydaje się oczywistym: podobieństwa zachodzące są zbyt charakterystyczne. Schelling szczególniej tłomaczy politeizm i kult dla bohaterów przez istnienie na ziemi przed ludźmi gatunku większego i silniejszego; najście barbarzyńców przyrównywa on do nowego potopu, po którym się rozpoczyna nowe tworzenie; mniema, że początkowo państwowość i nauka, religia i sztuka, zlewały się i przenikały wzajemnie, i że tak też będzie w przyszłości: mocno to wszystko przypomina *Nową Naukę*. Michelet mówi, że Herder czytał Vica[1]). Opis ludzi w stanie natury, jako dzikich, nieokrzesanych i gwałtownych, mógł przejść od Vica do Hegla za pośrednictwem de Maistre'a[2]).

Jedyną, ale głęboką i zasadniczą różnicę między Vikiem a idealizmem niemieckim stanowi wprowadzenie stopniowo godzących się sprzeczności do procesu objawiania się, a potem — do samego stawania się Absolutu. Ten pierwiastek dawał się zauważyć u Vica zaledwie w nieznacznym zarodku. Idealizm niemiecki zawdzięcza go w wielkiej części Rousseau'owi[3]).

---

[1]) l. c. str. 140.

[2]) Ad. Franck »Réformateurs et publicistes de l'Europe au XVIII siècle«, Paryż 1893, str. 113.

[3]) Por. specyalniej: Historyę filozofii historyi w Niemczech, przez Rob. Flinta; Richarda Festera »Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie«, Stuttgart 1890; artykuł Lévy-Brühla »L'influence de J. J. Rousseau en Allemagne« (Annales de l'Ecole des Sciences politiques 1887), na który się zresztą i Fester powołuje.

Od lat 1751, 1755 i 1756, dat zjawienia się bardzo pochlebnych sprawozdań Lessinga o dwóch »Rozprawach« Rousseau'a i tłomaczenia »Rozprawy o nierówności« przez Mendelsohna, idee Jana Jakóba stały się znane w Niemczech i wywołały odrazu duży ruch. Möser krytykuje przedewszystkiem jego schematyzm logiczny i w imię naturalnych różnic, właściwości lokalnych, protestuje przeciwko upraszczaniu i uogólnianiu zasad życia społecznego. Jego polemika przeciw autorowi »Umowy społecznej« jest jakby zapowiedzią polemiki Savigny'ego z Thibaultem w kwestyi ujednostajnienia prawa cywilnego w Niemczech. Realizm historyczny, który przeciwstawia się tendencyom rewolucyjnego racyonalizmu, już zajmuje swą przyszłą pozycyę.

Herder, autor dobrze znanej historykom maksymy: »starać się żyć życiem każdego badanego narodu«, posuwa go o cały znaczny krok naprzód. Powrót do natury jest czemś nader sympatycznem dla tego sentymentalisty. Stan natury bynajmniej mu się nie wydaje tak barbarzyńskim i odpychającym, jak go później przedstawił Haller. Zgodnie z opowiadaniami biblii, dobry ten chrześcianin wierzy, że dzieje ludzkości zaczęły się od patryarchatu, i że ten okres patryarchatu w swej prostocie był jej złotym wiekiem. Zarówno jak i Rousseau, wyprowadza on despotyzm z przejścia do rolnictwa. Ale każdy naród ma jednak swoją właściwą naturę, a zatem Herderowi już nie wydaje się możliwem zastosowanie do wszystkich jednego i tego samego kryteryum doskonałości stanu społecznego. Każdy naród posiada swój szczególny stan natury, a przeto i swój szczególny ideał. Każdy naród w sobie samym ma punkt ciężkości swego szczęścia, tak, jak każda kula swój środek ciężkości, i rozwój każdego przedstawia się jako szereg epok kolejnego zbliżania się, to znów oddalania od tego idealnego punktu[1]).

---

[1]) Analogiczny wielce jest pogląd Lelewela na gminowładztwo, jako na taki idealny powracający i znikający punkt pomyślności narodu polskiego.

Punkt ten znajduje się coraz wyżej w miarę tego, jak powszechna historya ludzkości kroczy od jednego narodu do drugiego. Następstwo takich idei przewodnich u różnych narodów świadczy o pewnym stałym postępie, jest ono skutkiem »wychowania ludzkości« i wznoszeniem się jej do ideału — ogólno-ludzkiego. Jednak Herder nie określa takiego punktu ciężkości dla całej ludzkości; historya ludzkości jest bowiem dla niego »teatrem bóstwa, którego grę spostrzegamy, my ludzie, przez dość rzadkie okna, a więc w scenach jedynie poszczególnych«.

Kant wierniej stoi przy Rousseau'ie, którego błogosławi jako pierwszego, który odkrył naturę *człowieka* wogólności, głęboko ukrytą pod różnorodnością postaci ludzkich[1]). Ma on »pojęcie historyi powszechnej z punktu widzenia kosmopolitycznego«, i pojęcie to jest właściwie pojęciem Rousseau'a, tylko wyższem, spokojniejszem i bardziej zrównoważonem, ponieważ przedstawionem, jako *ukryty plan natury*, służący do wytworzenia doskonałego ustroju politycznego, mogącego zapewnić wszechstronny rozwój wszystkich zdolności, któremi ród ludzki jest obdarzony. Już od samego początku miała natura ludzka pewne ogólne skłonności. Aby spowodować ich rozwój, natura wywołuje między niemi dające się pogodzić antagonizmy: jest to jej narzędzie postępu. Główny antagonizm zachodzi między następującemi dwoma dążeniami człowieka: między dążeniem do łączenia się z bliźnimi i dążeniem do odosobnienia się od nich (instynkt samozachowawczy i instynkt współczucia u Rousseau'a). Ta »nietowarzyska towarzyskość« (ungesellige Geselligkeit) człowieka znajduje swe pogodzenie w społeczeństwie zorganizowanem, opartem na *sprawiedliwości* (»wolny, to znaczy prawom uległy«, mówił Rousseau). Istnieje więc *radykalne złe*, z którem natura musi wciąż walczyć: jest to właśnie owa zasadnicza

---

[1]) Ob. u Festera, rozdz. I, jak Rousseau zbliżył się do kantowskiego punktu widzenia w teoryi poznania.

niespołeczeńskość człowieka, ale tylko dzięki temu ludzkość może wciąż postępować w doskonałości. Gdyby ten antagonizm nie istniał, to życie społeczne mogłoby było nie wyjść nigdy z okresu pasterzy arkadyjskich, spokojnych, jak ich stada, ale równie jak one nierozumnych i nieczynnych. Stan natury zjawia się znowu między ciałami politycznemi, między państwami; ale i ciała polityczne, rzec można, obdarzone są »nietowarzyską towarzyskością«, która je w końcu doprowadza do sprawiedliwego społeczeństwa narodów, do powszechnej federacyi, w której wszystkie zasadnicze skłonności ludzkie osiągną swój najwyższy stopień rozwoju. W ten sposób wydoskonalenie cech sztucznych odradza stan natury w wyższej formie. To już poważna różnica w porównaniu do Rousseau'a; jest różnica druga: oto wraz z rozumnym planem historyi zjawia się u Kanta jego niezbędne następstwo: poszanowanie faktu dokonanego, którego samo istnienie świadczy o pewnem prawie; uznanie władzy istniejącej, której samo istnienie nie może nie wynikać ze zgody narodu, — a zatem potępienie wszelkiego buntu, poprostu jako bezsensownego.

Lecz Fichte, namiętny autor »Rewindykacyi wolności«, nie dzielił kantowskiego szacunku dla Przedmiotu, dla zewnętrzności, zarówno jak dla książąt niemieckich. Wierzył on jednak w urzeczywistnienie się pewnego planu w dziejach, i ta wiara w plan historyi, nie połączona z poszanowaniem faktu istniejącego, była wielką i bogatą w następstwa nowością. Pochodziła ona stąd, że dla Fichtego cała historya, jak cały wogóle świat objektywny, była tylko dziełem i odbiciem własnego »ja« — absolutu, identycznego z noumenem, jak on wolnego i nieokreślonego z zewnątrz[1]). To nie fakt

[1]) Porównać można z tą filozofią »ja«, podług której »ja« tworzy prawdę, następujący ustęp z »Nowej nauki« Vica: »Ponieważ świat społeczny jest dziełem ludzkiem, przez to samo zaś sposób jego tworzenia odnajduje się w odmianach duszy ludzkiej, ten zatem, kto rozmyśla o nauce społecznej, stwarza sobie sam przedmiot swych rozmyślań«.

dokonany zwiastuje prawo takiemu »ja«: to »ja« urzeczywistnia swe uprzednie prawo w fakcie. Jeżeli fakt nie jest zgodny z ideą, to poprostu nie istnieje wcale, jest złudzeniem, marą przemijającą. Dobro jedynie jest rzeczywiście rzeczywistem.

Jeżeli więc według Rousseau'a, w gruncie rzeczy, niezatarty i wabiący nas ku sobie obraz stanu natury istnieje w nas dlatego, że ten stan natury *musiał* kiedyś istnieć w rzeczywistości, i przejście do nierówności i do umowy społecznej jest procesem logicznym, ponieważ *mogło* i *musiało* ono być poprzednio procesem historycznym, to dla Fichtego w przeszłości i przyszłości musi istnieć stan natury, rozdzielony jeden od drugiego stanem wynaturzenia, ponieważ takim jest logiczny proces jaźni, ponieważ »ja« samorodnie stwierdza się, zaprzecza sobie i znowu się stwierdza. Fichte to właśnie rozpowszechnił tę czysto logiczną interpretacyę Rousseau'a, według której stan natury, to stan każdego pojedyńczego człowieka, który przed zawarciem umowy, przed przyjęciem jakiegokolwiek zobowiązania uznaje, jako punkt wyjścia, jedynie prawo swej własnej natury; a czy taki stan natury istniał kiedykolwiek w rzeczywistości, to pytanie nie powinno być nawet brane pod rozwagę.

Według Fichtego zatem chciał Rousseau tylko umieścić w przeszłości obraz tego, czem będziemy kiedyś w przyszłości. Byłoby to niejako podwójne fikcyjne odbicie nieistniejącego ogniska świetlnego!

Ale Fichte żyje i tworzy po roku 1789, którego Rousseau już nie ujrzał. I różnica między tymi dwoma głosicielami racyonalistycznego prawa przyrodzonego na tem właśnie polega, że Fichte widzi odrodzenie ludzkości i jej pochód ku ideałowi doskonałości, Rousseau zaś ze smutną rezygnacyą pogodził się z jej starością. Postawiwszy ludzkości za cel dążenie do rozumu w wolności *(Vernünftigwerden mit Freiheit)*, Fichte apryorycznie wyprowadza z tego końcowego punktu poprzedzające stadya rozwoju, które zatem, w głównej swej treści, muszą być następujące: nieobecność rozumu

i rozum niezupełny. Zarazem wystawia on sobie, że historya ludzkości urzeczywistnia taki rozwój w ciągu pięciu okresów. Czy w rzeczywistości dzieje urzeczywistniają takie schematy? To pytanie nie istnieje: powinny, muszą je urzeczywistniać. Istnieje zatem od początku rozum instynktywny, którym się człowiek kieruje, jak niewinne dziecko. Żeby jednak rozwój mógł się rozpocząć, ten rozum musi spotkać się z zaprzeczeniem. Z drugiej strony istnieje również od samego początku pewna brutalność popędów, wyłamująca się z pod wszelkich praw rozumu. W jaki sposób mogłaby się ona sama z siebie stać rozumną? U Rousseau'a jedna i ta sama ludzkość sama przez się przechodzi od stanu natury do cywilizacyi. U Herdera, jak widzieliśmy, każdy naród ma niejako swój właściwy stan natury. U Fichtego istnieją dwa odrębne stany natury, właściwe dwom różnym gatunkom ludzkim: z jednej strony dzicy synowie ziemi, bojaźliwi i nieokrzesani, z drugiej — *naród normalny*, Izrael w przeszłości, później, z rozbudzeniem patryotyzmu, Niemcy dla czasów nowych, — naród nieświadomie, ale doskonale rozumny, który narzuca dzikim rozum i przez to rozpoczyna bieg rozwoju rozumu[1]). Przypomina to oczywiście naród wybrany i pogan z Biblii; jest w tem też odblask dualizmu Idei kształtującej i μὴ ὄν Platona; ale głównie uderza nas tu zestawienie (lecz nie pogodzenie jeszcze) idealnego stanu natury Rousseau'a z brutalnym stanem natury Vica, którego »olbrzymi bezbożni« zaczynają także cywilizować się pod grozą — pod grozą mianowicie gromu Bożego. Spotkanie się w umysłach tych dwóch sprzecznych pojęć, które stanowi ważne stadyum przygotowawcze w tworzeniu się teoryi, jednoczącej protest przeciw panującym porządkom ze zmysłem historycznym, jest wogóle charakterystyczne dla tej chwili dziejowej. Schiller

---

[1]) W innych wyrazach spór trwa dotychczas między tymi, którzy uznają samorodne wytworzenie się państwa w łonie każdego narodu, a tymi, co jak Thierry, a szczególniej dziś Gumplowicz, nie mogą go pojąć bez uprzedniego podboju.

także, poeta i historyk zarazem, jako historyk nie może zgodzić się na idealność bytu człowieka pierwotnego, a widzi go raczej surowym i nieokrzesanym, ale jako poeta widzi wiek złoty ludzkości w artystycznej Grecyi.

Z chwilą zetknięcia się narodu normalnego z dzikimi, rozum panuje przez władzę. Apryoryczna konstrukcya rozwija się dalej: teraz ludzkość wyzwolić się musi od autorytetu, jak wyzbyła się już instynktu, a to przez obojętność na wszelką prawdę, czyli przez stan zupełnego grzechu. Taki jest stan teraźniejszy. Dzięki pewnemu socyalistycznemu systemowi gospodarstwa i wychowania nadchodzi okres rozumu uczonego (tak u Rousseau'a rozum, gdy już stłumił naturę, musi odbudowywać prawo przyrodzone na innych podstawach) i wreszcie przyjdzie czas rozumu artystycznego, tak samo nie narzuconego zzewnątrz, tak samo dobrowolnego, jak w okresie instynktu. W ten sposób znika ostatnia sprzeczność: nauka, tak długo przeciwstawiana naturze, godzi się z nią w sztuce, w tej sztuce, o której już Kant mówił, że w niej człowiek przekracza granice własnej natury, która, według współczesnego Schillera, jest najwyższą moralnością. Ludzkość odzyskała tedy swój raj utracony, powróciła do punktu wyjścia, o ileż jednak większa i wznioślejsza, boć zbogacona zdobyczami całego swego rozwoju! Do tego stopnia, że można powiedzieć, iż przez cały czas, poprzedzający zapanowanie rozumu artystycznego, ludzkość właściwie jeszcze nie istnieje: »jest tylko zarodek ludzkości, który czas wieczysty nosi w swojem łonie« [1]). Tak marksiści mówią dziś, że dopiero z opanowaniem sił wytwórczych, dzieła rąk ludzkich, przez człowieka, z chwilą przejścia z »krainy konieczności w krainę wolności«, skończy się »przedhistoryczny okres ludzkości«, »zamknięte zostanie królestwo nieświadomego« (Lafargue i inni).

---

[1]) »Charakterystyka czasu teraźniejszego«, cytowana przez Festera l. c. str. 154.

Już u Fichtego w samym środku historyi spotykamy punkt największego upadku, jakby bagno między dwoma wzgórzami nierównej wysokości. Myśl ta, wraz z utwierdzeniem się dogmatu chrześciańskiego, przyjmuje u Schellinga wprost formę odkupienia grzesznej ludzkości przez Chrystusa, a u Schlegla, filozofa św. przymierza, wyzbywa się niemal zupełnie wszelkich ozdób filozoficznych, nie dogmatycznych. Z Schellingiem bowiem rozpoczyna się Restauracya filozoficzna, zdetronizowanie wyuzdanego indywidualizmu. »Ja« nie jest absolutem, ponieważ samo sobie nie wystarcza i dla poznania siebie musi sobie przeciwstawić swoje nie-ja. Nie-ja również zresztą nie jest absolutnem, i dla tej samej przyczyny. Absolut stoi ponad niemi, ani jedno, ani drugie nie istnieją jeszcze w jego łonie. »Ja« nie jest również absolutem wobec historyi; samo przeciwstawienie wyklucza absolutność. Historya jest czemś więcej nad zastosowanie i odbicie »czystej filozofii« jednostki. Historya czasów przeszłych — mówi Schelling w swym »Systemie idealizmu transcendentalnego« — istnieje dla jednostki tylko jako zjawisko jej świadomości... Wszelka jednak świadomość jednostkowa jest tem, czem jest, ponieważ należy do określonego czasu, będącego znowu rezultatem całej historyi przeszłej. Wyjście z tego błędnego koła znajdujemy w zasadzie wyższej ponad przedmiot i podmiot: w zasadzie »bezwzględnej tożsamości«. Poszanowanie dokonanego faktu zaczyna powracać!

W jakiż sposób, przy takim punkcie wyjścia, powstaje sprzeczność? Jak u Plotyna: przez emanacyę. Pierwsza istota, poczynająca się indywidualizować, już stanowi złe; złe jest jednak niezbędnem dla objawienia się dobra, jak ciemność dla światła. Dobrem jest powrót do absolutu. Jakaż degradacya jednostki! Jej zjawienie się samo na arenie dziejów świata i ludzkości jest uważane za początek złego. Ideałem jest stan przeszły lub przyszły, w którym się ona nie przeciwstawia całości.

Również jak natura, ludzkość coraz bardziej się oddala

od swego centrum idealnego: tożsamości przeciwieństw. Dlatego też zupełnie rzecz naturalna, że ludy pierwotne w starożytności, albo też dzicy, znani nam z opisów etnografów, mają mgliste wspomnienia o piękniejszych i większych przodkach. Tu możemy skonstatować znaczny krok naprzód w zlewaniu się legendy, »retrospekcyi«[1]), z realizmem historycznym: »wiek złoty« podług Vica i wiek złoty podług Rousseau'a już nie są współczesne, jak u Fichtego, ale idealny poprzedza zwierzęcy. Tym sposobem dzikie narody, które nam są znane, mogą być brutalnymi w chwili, kiedy my je poznajemy, to jednak nie przeszkadza faktycznemu istnieniu ideału w głębokiej hypotetycznej przeszłości. Z tego jednak widać zarazem, że Schellingowi potrzebny jeszcze jest w przeszłości stan idealny, *doskonały;* nie doszedł on do tego, aby dopatrzyć się *zarodków* idealnego stanu, pewnych stron ideału, w samym brutalnym stanie faktycznych, a nie fikcyjnych ludów pierwotnych.

Historya właściwa i znana zaczyna się u Schellinga od epoki *fatum*, fatalnej gry nieznanych i niezwalczonych sił, które ciążą nad ludzkością. Rzym inauguruje epokę *natury,* reakcyę woli ludzkiej, walki z fatalnością. Z Objawieniem chrześciańskiem zaczyna się epoka *Opatrzności.* Nieświadome posłuszeństwo naturze, bunt przeciw naturze, świadoma zgodność z naturą — oto zatem cykl ludzkich dziejów. Zmierza on ku zupełnemu pogodzeniu wolności z koniecznością, chociaż nigdy dosięgnąć nie będzie mógł tego ideału[2]). Łatwo

---

[1]) Korzystając ze sposobności, zaznaczę tu, że charakter tego terminu »retrospekcya« bardzo dobrze występuje w pewnem zdaniu »Antropologii« Kanta, który mówi o Rousseau, że nie tego chciał on, »dass der Mensch wiederum in den Naturzustand *zurückgehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin *zurücksehen* sollte«.

[2]) Można, zdaje się, powiedzieć, że w tym to duchu rozwiązuje zagadnienie współzależności jednostki i społeczeństwa, o które takie się spory toczą i w socyologii współczesnej, Ed. Abramowski w swej pięknej rozprawie »Les bases psychologiques de la sociologie«. Pisarz ten zajmujący jest wielce dla poszukiwacza analogii między całokształtem poglądów szkoły materya-

rozpoznać, jakie części składowe powstały pod wpływem Rousseau'a, Kanta i Fichtego. Pomijamy zupełnie znany wpływ Jakóba Böhmego, śląskiego szewca-mistyka, wpływ, pochodzący zatem z głębi ludu prostego; osobnego bowiem studyum wymagałoby pytanie, czy i jak na umysłowość tego dziecka ludu oddziałał blizki z konieczności jego sercu proces rozkładu archaicznego komunizmu wiejskiego, tego społecznego stanu pogodzenia lub nieistnienia sprzeczności, i czy i w tym wypadku nie mamy do czynienia z procesem stopniowego przekształcania się myśli »powrotu do natury«, świadczącej o żalu po utraconej równości ekonomicznej i spokoju społecznym, na mgliste teorye »powrotu na łono Boga« — procesu, który obserwujemy w starożytności, gdy przenosimy się myślą od Antystenesa i Dicearcha — do Plotyna.

Wracając do Schellinga, już u niego zauważamy myśl *parokrotnego* powrotu bóstwa (pierwotne centrum, od którego się człowiek oderwał i oddalił, wcielenie się Chrystusa, przyszłe pogodzenie sprzeczności), — powrotu przytem w coraz wyższej formie. »Objawienia bóstwa w dziejach — mówi on — nie następują po sobie w mechanicznej gradacyi, lecz te same rzeczy powracają zawsze, tylko w różnych formach albo *potęgach*, na wzór linii spiralnej, poprzecinanej równemi liniami« [1]). Oto tak często później powtarzany obraz, który wówczas i Göthemu nasunęło rozmyślanie o *ricorsach* Vica. Jednakże i Schelling, zarówno jak Fichte, kładzie przedewszystkiem nacisk na jeden wielki cykl dziejów, na jedno wielkie pogodzenie sprzeczności. U Schellingowego ucznia, Chry-

---

lizmu historycznego a filozofią idealistyczną. W broszurze, będącej dalszym ciągiem powyższej, p. t. »Le matérialisme historique et le principe du phénomène social«, potrafił on połączyć najpoetyczniejsze marzenia mistyków z najpozytywniejszymi wywodami materyalistów o tożsamości ideału z rzeczywistością, o zlaniu się wolności indywidualnej z koniecznością przyrodzoną w olśniewającej przyszłości.

[1]) Według »System der gesammten Psychologie« (1804) cytuje Fester, l. c., p. 188—9.

styana Krausego, tego niepospolitego umysłu, którego podniosły, najpoetyczniejszy mistycyzm najbardziej zarazem zbliża się, przynajmniej w zakresie historycznym, społecznym, do prawdy naukowej, i o którym Robert Flint doprawdy nie bez słuszności powiedział, że jego pojmowanie procesów światowych i dziejowych nie wiele w gruncie rzeczy różni się od Spencerowskiego, — u Krausego cykl emanacyi-absorpcyi staje się jakby wewnętrzną a wszechobecną wibracyą, ostatnią podziałką ciągłego stawania się, historyi świata, ludzkości [1]). Kategorye całości, samoistności i samoistności w całości (*Ganzheit*, *Selbstheit*, *Ganzvereinselbstheit*) w swem wciąż powtarzającem się następstwie, stanowią, według Krausego, istotę nieustannych, nieprzerwanych, niezliczonych cyklów wszelkiego życia. Wszelkie życie dzieli się na trzy wieki: w pierwszym — istota istnieje w stanie zarodka, zawartego w jakiejś całości lub od niej zależnego; w drugim — odróżnia się ona od całości, oddziela się od niej, przeciwstawia się jej, co jest źródłem zła i błędu; w trzecim — istota godzi się znowu z całością, wchodzi z nią w stosunek, zachowując jednak swą indywidualność. Ten ostatni wiek jest wiekiem dojrzałości; po nim następuje schyłek, który istota przechodzi przez szereg analogicznych stanów. Każdy wiek może być z kolei podzielony na trzy wieki podrzędne. Każdy poprzedzony jest długiem przygotowywaniem, ale jednocześnie żaden nie da się wytłomaczyć jedynie przeszłością, każdy przynosi z sobą coś zupełnie nowego.

Ludzkie dzieje rozpadają się na trzy główne wieki: W *stanie zaczątkowym* społeczeństwo jest słabe, lecz wolne od rozterki, pozostaje w stosunkach ze wszystkiemi ciałami niebieskiemi i z Bogiem, posiada intuicyjnie tajemnice natury, lecz w miarę wzmagania się dążności do samoistności, do indywidualizmu, Opatrzność pozostawia ludzkość jej własnemu losowi, zjawiają się niezgody i podziały, znika intui-

---

[1]) Szczególniej: »Das Urbild der Menschheit«, ogłoszone w r. 1811.

cya rzeczy nadprzyrodzonych. Ludy dzikie, które są nam znane, znajdują się już w dość dalekiem stadyum tego zwyrodnienia. Wiek drugi, *wiek wzrostu*, odznacza się zniszczeniem jedności pod każdym względem, rozproszeniem rodu ludzkiego, zjawieniem się plemion, narodów, *podziału pracy, kast i klas*. Dzieli się on na trzy mniejsze epoki: politeizmu, monoteizmu autorytarnego, miłości Boga i ludzi w swobodzie. Ostatnia epoka jest to nasz czas właśnie, lecz trwa w nim jeszcze walka. Zbliża się *wiek dojrzały*, w którym powróci jedność wszystkich, powszechna solidarność; dopełni się powrót do natury i zarazem do Boga. Pierwotny obraz, *prawzór ludzkości*, jest nietylko jej ideałem, lecz zarazem jej nieuniknionym, imanentnym końcem. Tak w starożytności cykl przyrodniczy, kombinując się u stoików z myślą powrotu do natury, nadał tej ostatniej również cechę przyrodzonej konieczności. Nowy mesyanizm się urodził. Ilu poetów i marzycieli uległo jego wpływowi?! Pamiętajmy o Karolu Fourierze, którego serya stanów społecznych mocno przypomina następstwo wieków Krausego. Jednakowoż emanatyzm Krausego niezupełnie się godził z uznaniem inowacyi w epokach powrotu do form przeszłych, posuwania się ludzkości ku nigdy jeszcze niebywałemu ideałowi, wyższemu nad wszystko, co znała przeszłość. Teraźniejszość pozostawała zawsze punktem załamania się, stanem wynaturzenia, niższym od przeszłości. Aby po tem wszystkiem, co zrobił Rousseau, przywrócić jej tę wyższość nad przeszłością, którą przyznawali jej realiści jak Vico, i w ten sposób utorować drogę pojęciu przyszłości, w której powracające formy przeszłości obejmowałyby i zawierały rzeczywiście w sobie wszystkie nabytki teraźniejszości, trzeba było powrócić do tezy — antytezy — syntezy Fichtego, lecz uczynić z niej motor stawania się *Objektu*. To było właśnie dziełem Hegla, który wyrzekł, wbrew Fichtemu, że »filozof nie wprowadza idei do historyi, lecz tylko odnajduje je w historyi«.

Dotychczas wykonywaliśmy główne nasze zadanie: śle-

dziliśmy w filozofii idealistycznej niemieckiej rozwój *dyalektyki historycznej*, zewnętrznej, objektywnej; obecnie musimy kilka słów poświęcić równoległemu rozwojowi *dyalektyki logicznej*, wewnętrznej, subjektywnej, która, zdaniem naszem przynajmniej, tamtę pierwszą tylko odzwierciedla, a nie określa jej, ani powoduje. W tym celu powrócić musimy do Kanta, do jego dwunastu kategoryi, podzielonych na trójce. Jak w dziejach ludzkich nietowarzyskość godzi się z towarzyskością w sprawiedliwości, tak samo w »schematyzmie czystego rozumu« przepaść sprzeczności między przeczeniem a twierdzeniem czyli rzeczywistością (kategorya jakości) wypełnia ograniczoność; między całkowitością a wielością (kategorya ilości) — jedność; między substancyalnością a przyczynowością (kategorya stosunku) — wzajemność; między koniecznością a możliwością wreszcie (kategorya sposobu) — istnienie. U Kanta są to, jak wiadomo, czysto logiczne formy ujęcia świata zewnętrznego przez rozum. Świat zewnętrzny, ujmowany, wyobrażalny, *noumen, sam w sobie* kategoryom tym (między innemi kategoryi przyczynowości) zupełnie nie ulega. »Ja« ludzkie nie ma nań żadnego wpływu, lecz samo kształtuje, jak widzimy, swój świat zjawiskowy. Kant jednakowoż nie poprzestał na »filozofii rozumu czystego«; w »filozofii rozumu praktycznego« uwolnił nasze »ja« od więzów kategoryi logicznych, poddał je sile »kategorycznego imperatywu«, nie dającego się sądzić według zasad konieczności, przyczynowości zjawiskowej. Z tego wypłynęła, jak wiadomo, cała *pantologistyczna* filozofia Fichtego. W miarę tego, jak mieszczaństwo niemieckie, powołane już i przez rządy same do obrony i naprawy ojczyzny, rosło w znaczenie społeczne i polityczne, jak przezwyciężało ono ograniczenia zewnętrzne, które mu stawiała monarchia pruska i inne rządy feodalne, tworzyła się i odpowiednia filozofia, zapewniająca największy rozmach energii reformatorskiej, »mierzenie sił na zamiary, a nie zamiarów na siły«, — »ja« ludzkie uwalniało się również od ograniczenia przez noumen i przez kategorye ujęcia. Jako

nie podlegające kategoryi konieczności, samo ono stawało się noumenem; przeciwstawiało się czynem, a nie myślą fenomenowi, czyli materyi; poczem dopiero następowała synteza — ograniczenie. Schelling, jak już wspominaliśmy wyżej, zdetronizował »ja«, odebrał mu charakter absolutności, a przeniósł go znowu na dziedzinę zewnętrzności, objektu. Widział on absolut w pierwotnej i końcowej tożsamości przeciwieństw. Otóż Hegel zerwał z tym emanatyzmem, któryśmy widzieli jeszcze u Krausego. Uważał on za niemożliwość, aby z tożsamości, z braku przeciwieństw wynikał jakikolwiek ruch, jakakolwiek nowość, i dlatego Absolut — nie było to dla niego źródło transcendentalne wszechrzeczy, lecz ich imanentny koniec, a raczej Absolutem był proces sam, powszechne stawanie się świata, wspólne źródło zatem zarówno »ja«, jak nie-ja. Już u Fichtego, gdy »ja« utożsamiało się niejako z wszechświatem, kantowskie kategorye czystego rozumu zyskiwały znaczenie więcej niż logiczne, niż subjektywne; tu u Hegla »ja« nie jest wszechświatem, ale ma tę samą naturę, co nie-ja; rozum jest w niem ten sam, co we wszechświecie; a więc kategorye kantowskie mają już stanowczo znaczenie nietylko dla logiki subjektywnej, ale dla dyalektyki objektywnej wszechświata. Ich przeciwstawianie się i godzenie się jest takie samo, jak bieg tez, antytez i syntez w życiu wszechświata; poznając »genealogię czystych konceptów«, poznajemy zarazem proces stawania się wszechświata, Absolutu. W ten sposób dwanaście gatunków sądów, które rozróżniała logika scholastyczna, a którę odbiły się w kategoryach Kanta, stają się, obok społeczno-krytycznych idei powrotu do natury i powrotu do Boga, jednem z odległych źródeł dyalektyki heglowskiej, która z kolei taki wpływ wywarła na marksizm.

Na czem polega wogóle ta dyalektyka heglowska, to przypomniemy tutaj w kilku pobieżnych zdaniach tylko, odkładając bliższe jej rozpatrzenie do studyum nad jej zwolennikami późniejszymi, a przedewszystkiem nad Fryderykiem

Engelsem. Istotą dyalektyki heglowskiej jest rozwiązanie przeciwieństwa między treścią a zjawiskiem, zasadą a konsekwencyą, przyczyną a skutkiem, siłą a czynnością, czynnikiem a faktem, zawartością a formą — przez pojęcie działania, biegu rzeczy, procesu. W działaniu te przeciwstawne pojęcia bezustannie jedne przechodzą w drugie, zachodzi w powszechnej zmienności powszechna współzależność — i to dopiero doprowadza do pojęcia całości. Całość subjektywna przeciwstawia się całości objektywnej, a syntezą ich jest Idea absolutna, która jest szczytem dyalektycznego rozwoju pojęcia bytu, a która nie istnieje poza całością swych przejawów. Rozwój Idei przejawia się w historyi ludzkości; dyalektyczny rozwój ludzkości u Hegla zajmuje nas już bliżej.

Spotykamy u Hegla dwie konstrukcye filozoficzno-historyczne: jedna, wcześniejsza, stosuje się bardziej do filozofii historyi religijnej, druga ustala się ostatecznie na filozofii historyi ogólnej, społeczno-politycznej.

Pierwsza jest ciekawą dla nas dlatego, że nie jest właściwie »tryadą«, ale »tetrachotomią«; składa się z czterech faz. W pierwszej panuje *swiadomość*, czyli proste odczucie świata zewnętrznego, a nie zaprzeczenie go jeszcze ani zapanowanie nad nim; w drugiej — *samowiedza*, która jest zwrotem ku naszemu »ja« i nadaje dopiero charakter negatywny przedmiotowi odczuwanemu; w trzeciej — *rozum*, czyli pewność, że się jest całą rzeczywistością, co oznacza znów pozytywny stosunek do rzeczywistości; wreszcie w czwartej — *duch*, który, coprawda, różni się od rozumu tem tylko, że pewność rzeczywistości naszej jest w nim podniesiona do potęgi prawdy, co czyni z niego jakby rozum pomyślany objektywnie. Zdaniem Bartha[1]) i w tej gradacyi odbija się wpływ czterech rodzajów sądów logiki scholastycznej: ilość — w świadomości, odczuwającej wielość przedmiotów zewnętrz-

---

[1]) Dr. Paul Barth, »Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer« Lipsk, 1890; str. 11—12.

nych; jakość — bo przeczenie — w samowiedzy; stosunek — w rozumie, zawierającym prawa; sposób nawet — w fazie ducha, który polega na pewności, że się jest całą rzeczywistością.

Podług drugiej, głównej konstrukcyi historyozoficznej Hegla, istotą procesu dziejowego, celem imanentnym historyi, jest *uświadomianie się wolności* (*Bewusstwerden der Freiheit*). Trzy są z tego punktu widzenia główne epoki rozwoju ducha w historyi ludzkości: epoka »substancyalności i nieskończoności«, czyli monarchii wschodnich, w której jednostka jest niczem i nie ma świadomości wolności; epoka »indywidualności i skończoności« czyli świata grecko-rzymskiego, gdzie rozkwit indywidualizmu przez swe nadużycia sam sprowadza cezaryzm; wreszcie Europa chrześciańska, monarchia parlamentarna z prawa bożego, w której substancyalność godzi się ze swem zaprzeczeniem — indywidualizmem, jednostka dochodzi do świadomości swej wolności wśród i na zasadzie porządku państwowego. Każda z tych epok dzieli się na tryady pomniejsze. Całe to wznoszenie się ducha ku Absolutowi odbywa się w państwie i przez państwo.

Pierwsza epoka nie ma oczywiście nic pociągającego w sobie. Jednostka wprawdzie jeszcze się nie przeciwstawia całości, ale sama ta całość nie jest niczem idealnem, jest tylko bezkształtną skorupą, w której zamknięte jest indywiduum. Nie jest to zapewne pierwsza chwila życia ludzkości, ale całe życie ludzkości przed utworzeniem się państwa, czyli inaczej, przed początkiem historyi pisanej, jest obojętne dla Hegla, nie zajmuje go wcale, nie należy bowiem do historyi, lecz tylko do »natury«, do dziedziny przypadkowości, bo jest »nieorganicznym jeszcze bytem ducha«. Dopiero, gdy człowiek, opanowany w tym stanie natury przez brutalne namiętności, poznaje w bliźnich podobną do swojej świadomość i ogranicza swą wolność ich wolnością, dopiero wtedy zaczyna się byt »ducha objektywnego«, czyli społeczeństwa. Historya zaś pisana, państwo, zaczynają się właściwie do-

piero wtedy, gdy już istnieją różnice między klasami, dość znaczny przedział między bogatymi a biednymi.

Jak widzimy zatem, ostatniem słowem filozofii idealistycznej niemieckiej jest — zaprzeczenie wieku złotego w przeszłości. Lecz jaka jest tego przyczyna? Hegel sam ją wyjaśnia: »bo wolność — mówi — musi być zdobyta, bo nie polega tylko na negacyi bólu i zła, bo w istocie swej jest twierdzącą, a dobra jej są dobrami najwyższej świadomości« [1]), czyli inaczej — dlatego, że pierwotny wiek złoty pozbawiony być musi cech, których pożąda i które przypisać mu pragnie dusza współczesnych, w formie i stopniu, jakie tej duszy odpowiadać mogą. Lecz jeżeli przyszłość ma być syntezą, jeżeli teraźniejszość jest antytezą, to musi w przeszłości znajdować się »teza«; a ponieważ Idea, dosięgając wyższych stopni swego rozwoju, nigdy nie niszczy całkowicie wytworów faz poprzedzających, więc wnosić trzeba, że duch tej tezy trwa w teraźniejszości i że on to, wzbogacony nabytkami teraźniejszości, wykwitnie znowu w przyszłości. Założenie rozwoju w sprzecznościach musi więc doprowadzić logicznie następców heglizmu do szukania w przeszłości zarodków ideału przyszłego.

Z drugiej przytem strony, nadaremnie twierdzi Hegel, że monarchia pruska, »która nie uciska wolności osobistej, jak to czyniło państwo platońskie, lecz w religii protestanckiej godzi wolność samoistną samowiedzy z prawami państwa«, że monarchia ta jest szczytem i ostatnim wyrazem rozwoju Idei absolutnej. Stopniowe tworzenie się Idei absolutnej, dyalektyka, niszcząca wszelki kształt stwardniały — oto spadek po nim, przyjęty przez spadkobiercę — marksizm; a z nim razem odziedziczył ten spadkobierca po całym idealizmie niemieckim tę wiarę Krausego, wypowiedzianą w r. 1829, a więc w charakterystycznej chwili: »Żyjemy na zaraniu, nie w godzinie zmierzchu!«

---

[1]) Fester, l. c. str. *272*.

J. J. Bachofen.

Pięćdziesiąt niemal lat upłynęło od ukazania się dzieła epokowego w zakresie historyi rodziny i cywilizacyi pierwotnej, które prócz tego wywarło dość silny wpływ i na rozwój pojęć społecznych wogóle. Mam tu na myśli »Prawo macierzyste« (»Das Mutterrecht«. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur), ogromny tom, który w roku 1861 wyszedł w Sztutgarcie. Autorem tego dzieła był Jan Jakób Bachofen, sędzia apelacyjny w Bazylei, b. docent prawa rzymskiego przy tamtejszym uniwersytecie. Nie było ono pierwszą pracą autora; zawierało w sobie prawdziwy przewrót w pojmowaniu instytucyi świata klasycznego, greckiego i rzymskiego. Pomimo to specyaliści, prawnicy, historycy i filologowie, na razie i przez długi czas nie zwrócili na nie żadnej uwagi; Bachofen stał się dla nich trochę więcej znanym dopiero w r. 1870, gdy polemicznie wystąpił przeciw »wielkiemu« Mommsenowi w obronie czynnej roli matron rzymskich w legendzie o Koryolanie. Natomiast czujni etnografowie, Morgan i Mac Lennan, natychmiast wyzyskali odkrycia Bachofena. Za pośrednictwem Morgana zapoznał się z niemi i Fryderyk Engels — i jeśli imię odkrywcy »Prawa macierzystego« znane jest pewnym szerszym kołom publiczności, to z pewnością jedynie dzięki wzmiance o nim w »Początkach cywilizacyi« Engelsa. Pomimo bowiem zasług, położonych przez Bachofena na polu badań starożytniczych wogóle, niema o nim, rzecz dziwna, żadnej wzmianki nawet w »Encyclopedia Britannica«, w »Conversations-Lexicon« Brockhausa, ani w nowej francuskiej »Grande Encyclopédie«. Dopiero w r. 1889 uczony, choć mało znany geograf i etnograf, pracujący w Paryżu, p. Mikołaj Rusanow, z okazyi śmierci Bachofena ogłosił w *Ruskiej Mysli* życiorys jego, oparty na

wiadomościach, sumiennie acz nieobficie zebranych od ucznia zmarłego, Giraud-Teulona, i przyjaciela, Eliasza Reclus, znanych badaczy kultury pierwotnej. Z życiorysu tego zaczerpniemy następujących kilka faktów:

Bachofen urodził się w r. 1815 w Bazylei, ze starożytnej i bogatej rodziny patrycyuszowskiej tego miasta. Po ojcu, fabrykancie tkanin jedwabnych, otrzymał spadek 10-milionowy. Od dzieciństwa żył w otoczeniu wysoce kulturalnem i artystycznem; posiadał też przepyszne zbiory obrazów i starożytnych waz oraz posągów. Po odbyciu w uniwersytetach bazylejskim, berlińskim i getyngskim studyów prawnych, które zresztą traktował bardziej ze stanowiska historycznego i filozoficznego, dopełniał je w Paryżu i Londynie; szczególnie go zajmowało prawo angielskie, jako wykazujące w najwyższym stopniu ciągłość historyczną. Docenturę prawa rzymskiego, objętą w Bazylei w r. 1841, rzucił już w dwa lata potem i oddał się całkowicie samodzielnym studyom nad starożytnością klasyczną, dzieląc swój czas między pracą gabinetową a podróżami po Włoszech, Hiszpanii, Grecyi, gdzie na własną rękę prowadził rozkopywanie. Podczas tych poszukiwań pewna urna pogrzebowa, a raczej napis na niej, naprowadził go na pierwszą myśl o prawie macierzystem, które poprzedzało patryarchat. Ożenił się w późnym już wieku, mając przeszło 50 lat, i umarł na apopleksyę dnia 28 listopada 1887 r., zostawiając po sobie jedynego syna, również Jana Jakóba.

Po tezie doktorskiej, napisanej w r. 1838 na temat rzymskiego prawa zastawniczego, Bachofen wydał pierwszą swą pracę w r. 1851: był to pierwszy tom »Dziejów Rzymian«, dzieła rozpoczętego na współkę z prof. Gerlachem, lecz nie ukończonego nigdy. W r. 1859 wydana »Próba wytłomaczenia symbolistyki nagrobków u starożytnych« (»Versuch über die Gräbersymbolik der Alten«) wprowadza go już we właściwy jego zakres: starożytnictwo. Dalszym ciągiem tej pracy jest »Orficka doktryna nieśmiertelności w starożytnych po-

mnikach grobowych« (»Die Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Alterthums«, 1867). Na czas pomiędzy temi dwiema pracami przypada właśnie główne dzieło Bachofena: »Prawo macierzyste. Studyum nad żonowładztwem świata starożytnego w jego naturze religijnej i prawnej« (1861). Uzupełnienie jego stanowi »Das Lykische Volk« (1862); »Mutterrecht« i następne prace: »Legenda o Tanaquili« (1870), »Mommsen's Kritik der Erzählung von C. Marcius Coriolanus« (1870), wreszcie dwa tomy »Listów antykwarskich, dotyczących przeważnie najdawniejszych pojęć o pokrewieństwie« (1880—1886), stanowią też główne źródło do poznania jego poglądów. Zaczniemy od treściwego przedstawienia tych poglądów, poczem określimy ich znaczenie i stanowisko Bachofena w historyi rozwoju filozofii społecznej.

I.

Przypatrując się patryarchatowi rzymskiemu, Bachofen widzi w przeprowadzaniu i wykonywaniu tego systemu taką surowość i bezwzględność, które wytłomaczyć sobie można, zdaniem jego, tylko w ten sposób, że ów system powstał ze zwycięskiej, ale upartej walki z poprzedzającym, wręcz przeciwnym mu systemem. Rzeczywiście, w dokumentach historycznych, literackich i mitologicznych, które nam pozostawiła starożytność klasyczna, można znaleźć liczne ślady tej walki i zjawiska, dające się zrozumieć nie inaczej, tylko jako pozostałości okresu poprzedzającego, w którym nie ojciec, lecz matka była ośrodkiem pokrewieństwa i posiadaczką władzy naczelnej w rodzinie i w państwie. Szczególnie wiele znajdujemy takich danych co do ludów »barbarzyńskich«, z którymi się stykali Rzymianie i Grecy: prowadzenie rodowodu po matce, dziedziczenie po rodzinie matki, władza wuja, a nie ojca, nad dziećmi, traktowanie męża jako obcego i niższego,

wyposażanie braci przez siostry itp. Lecz i u Rzymian, a szczególnie u Greków, widzimy, jeśli nie same już formy matryarchalne, to ślady walki między niemi a patryarchatem. Najbardziej uderzający ślad taki odkrył Bachofen pierwszy, a dopiero po nim — Mac Lennan, Lafargue, Lippert i inni, w tragedyi Eschyla »Eumenidy«. Furye, te boginie dawniejszego okresu, prześladują tam Oresta za to, że zamordował matkę swą, Klitemnestrę, a nie przyjmują jego usprawiedliwienia, opartego na tem, że Klitemnestra zdradziła i zabiła ojca jego, Agamemnona, ponieważ żona nie jest jednej krwi z mężem, a syn bliższy jest matce, niż ojcu. Lecz Apollo, bóg nowej formacyi »słonecznej«, rozstrzyga sprawę na korzyść Oresta, w imię nowej zasady — patryarchalnej — że: »ojciec, nie matka, rodzi syna; ona przechowywa tylko w sobie zasiane życie«. Na zasadzie takiej interpretacyi faktów, mitów i symbolów, w której szczegóły tu się wdawać nie możemy, Bachofen dochodzi do wniosku, że rodzina, zgrupowana wokół matki, poprzedzić musiała ojcowską, — a to tem bardziej, że jedynie altruizm, zrodzony w sercu kobiety, jako matki, pierwej niż w mężczyźnie, mógł wyprowadzić społeczeństwo ze stanu pierwotnej dzikości i brutalności.

Macierzyństwo więc było podstawą pierwszego uspołecznienia i uobyczajenia, źródłem pierwszej religii, pierwszych cnót, pierwszego porządku społecznego. Porządek ten Bachofen określa następującemi słowy, które odznaczają się w oryginale niepospolitą pięknością stylu i świadczą o poetycznym polocie myśli. »Jak ograniczanie właściwe jest zasadzie ojcowskiej, tak powszechność odpowiada macierzyńskiej: jeśli tamta niesie z sobą zamykanie się w ciaśniejszych kołach, ta, podobnie jak *życie przyrody samej*, nie zna żadnych granic. Z macierzyństwa wypływa powszechne braterstwo wszystkich ludzi, którego świadomość i uznanie ginie z utworzeniem się ojcowstwa. Rodzina, oparta na prawie ojcowskiem, zamienia się w zamknięty organizm, macierzysta — nosi przeciwnie to typowe *znamię powszechności, które cechuje*

początek wszelkiego rozwoju i które odróżnia życie *materyalne* od wyższego duchowego... Patryarchat *rozkłada jedność masy i sprowadza zróżniczkowanie...* Z zasady macierzystej wypływa powszechne braterstwo i równość, które są często głównym rysem ludów gynekokratycznych, gościnność, stanowczy wstręt do jakichkolwiek ograniczeń, uczucie sympatyi krewniaczej, obejmujące równomiernie wszystkich członków ludu. Szczególnie słyną te społeczeństwa *z braku wewnętrznych niezgód,* zamiłowania pokoju. Nawet na twarzach figur egipskich znać ów wyraz łagodności ludzkiej, w którym przejawiają się wszystkie błogosławieństwa ducha macierzyńskiego. Owo dawne pokolenie ukazuje nam się w świetle błogostanu saturnicznego; z niego wzięto barwy do obrazu *wieku srebrnego...* Życie ludu nie wyszło było jeszcze wówczas ze stanu *harmonii naturalnej*«. Macierzyństwo dało też początek religii: odpowiada ono potrzebie serca macierzyńskiego, żalowi za zmarłem dziecięciem, pragnieniu, aby jego śmierć nie była ostateczną. Stąd kobieca intuicya tajemnic; stąd magiczny wpływ kobiety na brutalnych ludzi i wysoce religijny charakter całego ustroju macierzystego.

Ale ustrój ten nie jest najpierwszą formą bytu ludzkości. Jak u Jana Jakóba Rousseau, tak i u Bachofena znajdujemy odróżnienie dwóch kolejnych »stanów natury«; drugi u obydwóch jest okresem harmonijnej organizacyi rodzinno-wspólnościowej; pierwszy — okres braku wszelkiej organizacyi — jest u Rousseau'a wyidealizowany bardziej jeszcze, niż drugi; u Bachofena — przeciwnie — ten stan »czystej natury« przedstawiony jest, jako stan dzikości zupełnej, z którego dopiero urok religijny i moralny matki, a w niektórych wypadkach — wprost energiczna walka kobiet, wyprowadziły ludzkość. Był to mianowicie okres *heteryzmu,* czyli zupełnego nieuregulowania stosunków płciowych, kierowania się wyłącznie instynktem, prawem natury. W okresie tym kobieta jest bezbronną ofiarą chuci mężczyzny. Poniżenie i cierpienia doprowadzają ją do oporu, w pewnych wypadkach — do zbrojnego

buntu, którego objawem jest *amazonism*, w podaniach przechowywany; przesadna wyłączność tej formy bytu kobiecego, wrogi stosunek do mężczyzny daje się wytłomaczyć jedynie reakcyą przeciw poprzednim jego nadużyciom. Zbrojną walką, czy też uczuciową swą wyższością kobieta zwycięża, ogranicza stosunki małżeńskie, zapewnia opiekę dzieciom, staje się władczynią rodziny, »wprowadza zasadę Demetryjską na miejsce Afrodytyjskiego *jus naturale*«, a jednocześnie usuwa wogóle panowanie przemocy, ciągłe walki brutalne, zaczyna za pomocą miłości i pojednania wychowywać ludzkość. Lecz że heteryzm istniał i ustępował z wielką trudnością, świadczą o tem charakterystyczne pozostałości, których inaczej zrozumieć niepodobna: misterya demetryjskie, prostytucya, jako obrzęd religijny, obowiązek oddania się wszystkim krewniakom przed zawarciem monogamicznego, ściśle już potem przestrzeganego małżeństwa. Z biegiem czasu to prawo całej gromady do kobiety ulega coraz większym ograniczeniom: niektóre tylko kobiety wypełniają ten obrządek, albo też zastępuje go symboliczne obcięcie włosów młodej mężatce na ofiarę, albo zamiast całej gromady wykonywa prawo jej przedstawiciel — kapłan, ojciec, wódz. Bachofen pierwszy rzuca tu światło na ciekawe obyczaje ludowe, zbliża się nawet do objaśnienia średniowiecznego *jus primae noctis* czem innem, niż prostą tylko przemocą pańską, — tak samo, jak pierwszy rzuca światło na inny, u wszystkich ludów rozpowszechniony zwyczaj, zwany *couvade*, a polegający na tem, że ojciec udaje bóle porodowe. Zdaniem Bachofena, zwyczaj ten, oznaczający wejście ojca w prawa i obowiązki matki, datuje się z epoki przejściowej między prawem macierzystem a patryarchatem.

Prawo macierzyste, wyparłszy w końcu jednak całkowicie heteryzm, przenika do głębi całe życie Greków i Rzymian i pozostawia na długo po sobie ślady nawet wtedy, kiedy z kolei wyparte było przez patryarchat. W historyi rzymskiej znamy np. postać Tanaquil, kobiety mądrej i ener-

gicznej, która męża swego, Tarkwiniusza Starego, robi królem, potem znika na jakiś czas, a po jego śmierci znów się zjawia i oddaje rękę i tron Serwiuszowi Tulliuszowi, którego imię nawet świadczy o niewolniczem pochodzeniu. Bachofen odnajduje wiele legend azyatyckich o królowych, widocznie naczelniczkach plemion matryarchalnych, które ludzi obcych i nizkiego rodu wprowadzały, jako swych mężów, na tron; etnografowie odnajdują takie »koronowane hetery« we współczesnej Afryce — jak np. królowa państwa Lunda (Max Büchner) lub Barotse (Coillard). Lecz najdłużej kobieta zachowuje swą misyę i przywilej wtajemniczania religijnego. Wśród całkowicie już patryarchalnego społeczeństwa zjawiają się w szkole Pytagorasa uprzywilejowane, czcią otoczone kobiety wieszczki, jak Theano, których stanowisko nie da się w żaden sposób objaśnić otaczającymi warunkami, lecz tylko — że użyjemy właściwego terminu — retrospekcyą religijną ku matryarchatowi. Jeszcze później, wśród poniżenia, w jakiem żyły kobiety w świecie jońskim, znajdujemy Sokratesa u nóg wieszczki Diotimy, »z trudnością zdążającego za natchnionym lotem jej mistycznego objawienia«.

Dalszy rozwój niejednakową poszedł drogą w Grecyi i w Rzymie. »Przez wzmacnianie się aż do krańcowości wszelka zasada sprowadza zwycięstwo zasady przeciwnej; nadużycie samo staje się sprężyną postępu; najwyższy tryumf — początkiem upadku«. W Grecyi zasada demetryjska kobiecej czystości i surowości obyczajów doprowadziła do jakiegoś nowego amazonizmu, który spowodował reakcyę bachiczną, dyonizyjską. Za nową religią, nowemi misteryami, poszło wiele kobiet — i mężczyzn. A był to kult nawskroś rozkładowy, niszczący wszelkie różnice i więzy, »powracający życie społeczne znów ku prawom życia materyalnego«. Ten postęp zmysłowości pociąga wszędzie za sobą rozkład organizacyi politycznej, upadek życia państwowego. Miejsce bogatego zróżniczkowania zajmuje zasada demokracyi, niezróżniczkowanej masy, owa równość i wolność, które od-

różniają życie naturalne od cywilizowanego i właściwe są cielesnej stronie natury ludzkiej... Religia dyonizyjska jest apoteozą użycia Afrodytyjskiego i zarazem powszechnego braterstwa, wskutek czego specyalnie lgną do niej stany służebne, a popierają ją dla swych demagogicznych celów tyrani: Pizystratydzi, Ptolomeusze, Cezarowie... Ta nowa, dyonizyjska gynekokracya, natury nie prawnej, lecz obyczajowej, zmysłowością demoralizuje świat grecki i nie pozwala w nim stężeć i utrwalić się należycie pierwiastkowi patryarchalnemu, reprezentowanemu przez kult Apollina Delfickiego.

Dokonał tego dopiero Rzym, dzięki temu, że byt swój oparł nie na religii tylko, lecz na twardem prawie państwowem. Rzym oparł się wszelkim pokusom kultu Izydy i Cybeli, przemógł nareszcie zupełnie jarzmo prawa macierzystego. Bo »macierzyństwo należy do cielesnej strony bytu ludzkiego, przypomina wciąż łączność człowieka z całą naturą. Uduchowiona ojcowska zasada jest jedynie człowiekowi właściwą; przez nią uwalnia on się od posłuszeństwa zjawiskom samej natury, łamie węzły telluryzmu... Tam — ograniczoność i materya, tu — uduchowienie i rozwój; tam — nieświadomie prawidłowe życie, tu — indywidualizm; tam — poddanie się naturze, tu — wzniesienie się ponad nią, przełamanie odwiecznych ograniczeń, dążenia i cierpienia prometejskie, zamiast miłego spokoju, niezamąconego używania i wiecznej dziecinno-starczej niedojrzałości«...

W ramy takiego to szeroko zakreślonego cyklu rozwojowego Bachofen wkłada tysiące faktów historyi klasycznej, którymi rozporządza jego olbrzymia erudycya. Odrazu widać, jak w tej historyozofii mieszają się przestarzałe wpływy idealistycznej filozofii niemieckiej z metodami i pojęciami paletnologii nowożytnej. Przyjrzymy się bliżej temu zjawisku i spróbujemy określić jego znaczenie.

II.

Bachofen, jako bogaty mieszczanin szwajcarski, jako doktór prawa rzymskiego, wychowany był i wykształcony w ściśle patryarchalnym duchu i tradycyach. Jużeśmy widzieli i zobaczymy jeszcze niżej, że matryarchatu i żonowładztwa wogóle nie uważał bynajmniej za najwyższą formę bytu społecznego i powrotu jej nie pragnął, przeciwnie, przed nim ostrzegał. Pod tym względem wierny on był duchowi i pojęciom swej klasy. Od innych natomiast wybitnych tej klasy przedstawicieli w zakresie studyów nad starożytnością, jak np. Mommsen i Gladstone[1]), tem się właśnie Bachofen wyróżnił i to stanowi jego zasługę, że przynajmniej przy badaniu przeszłości potrafił się wyzwolić od apercepcyi klasowej. Szczególnie widocznem jest zaślepiające działanie tej apercepcyi patryarchalnej u Mommsena. Nietylko pomija on prawie zupełnie milczeniem liczne ślady matryarchatu u Etrusków, Sabinów i u Rzymian samych, które Bachofen mu udowadnia, ale jeszcze w swej burżuazyjnej konsekwencyi usiłuje zedrzeć aureolę z imponujących, bohaterskich postaci matron rzymskich, składając na karb fantazyi jakiegoś »nieznanego rzymskiego Shakespeare'a« rolę Wolumnii, Wirgilii, Waleryi w odwróceniu Koryolana od zdrady. Bachofen wykazuje, że takie obywatelskie wystąpienia bynajmniej nie były dla kobiet rzymskich czemś niezwykłem.

Bachofen wogóle nie uznaje tej »subjektywno-historycznej krytyki«, która z mistycznych i cudownych podań przeszłości odrzuca wszystko, co nie zgadza się z »prawami natury ludzkiej, takiemi, jak wydają się nam one teraz«, z racyonalizmem krytyka i jego epoki. Szydzi on z płytkości takiej metody zdrowego rozsądku, dla której owe podania są tylko nieprawdopodobną poezyą. »Tak — powiada — poezyą

---

[1]) Gladstone oświadczył, że teorya matryarchatu nie da się pogodzić z Homerem. Mac Lennan odpowiedział mu na to rozprawą p. t. »Pokrewieństwo w dawnej Grecyi« — w r. 1866.

zdaje się to wszystko w świetle stosunków dzisiejszych. Ale najwyższą poezyą, lotniejszą i bardziej od fantazyi wstrząsającą, jest prawda historyczna«. Mit jest wykwitem i wyrazem życia; dlatego badacz powinien przystępować do niego z szacunkiem i starać się wydzielić z niego nie to, co jemu się wydaje »racyonalnem«, a to, co jest w mitach danej epoki zgodnem, ogólnem. »Prawdziwa krytyka polega na zrozumieniu« — brzmi epigraf jego »Listów antykwarskich«.

Dzięki takiemu rozumieniu właśnie ludów, których poglądem na świat były mity, dzięki umiejętności życia ich życiem, którą już Herder zalecał badaczom starożytności, Bachofen odkrywa cały świat nowy. Wyłamuje on się z pod rutyny historyków świata klasycznego, którzy ścianą jakąś nieprzebytą oddzielają czasy historyczne od przedhistorycznych. Przedział taki jest, jego zdaniem, zupełnie nieuzasadniony: »tradycya bowiem mityczna jest wyrazem praw życia w czasach, w których rozwój historyczny świata starożytnego ma swe podstawy i źródła«. Bachofen, humanista z krwi i kości, spadkobierca całego Odrodzenia, przesuwa zatem bardziej w głąb jeszcze granicę tej przeszłości, która była przedmiotem retrospekcyi Odrodzenia i humanizmu. To *pogłębienie retrospekcyi* rewolucyonizuje poglądy na starożytność i wprowadza też nowy, rewolucyonizujący pierwiastek do pojęć społecznych wogóle, wykazując względność i czasowość rodziny patryarchalnej, dotychczas za jedynie możliwą i niezmienną powszechnie uważanej. Tem bardziej, że odkrycia, do którego Bachofen doszedł tą filologiczną, gabinetową drogą, dokonywa jednocześnie Morgan dzięki bezpośredniemu zetknięciu się z ludami, stojącymi na poziomie owej epoki przedhistorycznej. Jego »Liga Irokezów« wychodzi w r. 1851; »Primitive Marriage« Mac Lennana w r. 1865. Obydwaj autorowie nie znali jeszcze wówczas prac Bachofena, ani Bachofen nie znał ich prac. W »Systemach pokrewieństwa« (1871) i »Społeczeństwie pierwotnem« (1877) Morgan już korzysta z dzieł Bachofena; Bachofen też w »Listach

antykwarskich« zużytkowuje dane, dostarczone przez Morgana, Mac Lenhana, Lubbocka, Bastiana; zastosowuje swój punkt widzenia i do podań germańskich, skandynawskich itd.; wogóle — żywo zajmuje się etnografią. Dzięki Bachofenowi zatem badanie początków cywilizacyi europejskiej zlewa się w jedną naukę z etnologią; zastosowanie metody porównawczej umacnia pojęcie o jednakowych prawach rozwoju wszystkich społeczeństw. Od niego i Morgana zaczyna się naprawdę zwiastowana już dawniej przez niektórych utopistów przemiana Odrodzenia klasycznego na nowy prąd Odrodzenia, którego przedmiotem retrospekcyi jest już nie państwowość rzymska, nie sztuka helleńska, lecz wspólnota matryarchalna, społeczeństwo — jak je sam Bachofen określa — wolne od niezgód wewnętrznych, nacechowane jednakową miłością wzajemną wszystkich swych członków.

Nowy ten humanizm idealizuje pierwotną wspólnotę matryarchalną; Morgan, Engels — spodziewają się nawet i pragną jej powrotu w »wyższej formie«. Bachofen, jak już wiemy, zanadto był humanistą mieszczańskim, aby mógł mieć takie poglądy. A jednak i na nim sprawdza się ta głęboka prawda, że uczucie i myśl są w człowieku nierozdzielne, i że u uczonego, szczególnie u myśliciela uogólniającego, kierunek rozumowań i odkryć zależy od kierunku uczuć i pragnień. Bachofen, dzięki całej swej atmosferze, nawskroś przesiąknięty patryarchalizmem, nie byłby pewno zdobył się na rozpatrywanie przeszłości pod innym kątem widzenia, gdyby nie częściowe oddziaływanie pobudek przeciwnej natury, przedewszystkiem uczuciowych. Możemy wskazać dwa wpływy tego rodzaju. Pierwszy jest natury czysto biograficznej: Bachofen miał matkę, Waleryę Merian, kobietę bardzo światłą i subtelną. Jej pamięci poświęcił on swe główne dzieło »Prawo macierzyste«, i słusznie mówi Rusanow, że grecki epigraf tej książki: »Przez życie całe opiewać nie przestaniemy twej miłości i wierności!« — uważać można nietylko za klucz do idei przewodniej całego dzieła, ale i za objaw czułego przy-

wiązania synowskiego. Tej więc matronie, jednej z tych, jakie nie są wyjątkami w dobrze zorganizowanej, niedotkniętej zębem rozkładu rodzinie patryarchalnej, zawdzięczać mogą kobiety — wydobycie z tendencyjnego zapomnienia pierwszych wychowawczyń i przewodniczek ludzkości, wielkich obywatelek, Deotym i Wolumnii. Drugi czynnik jest mniej osobisty, ogólniejszy. Idealistyczno-dyalektyczna filozofia niemiecka, filozofia Fichtego, Schellinga, Krausego, za punkt wyjścia całego rozwoju zarówno kosmicznego, jak społecznego, brała *stan bez sprzeczności*, który był zarazem stanem nie-zindywidualizowania, rozpłynięcia się jednostki w masie, w powszechności; wyłanianie się jednostki i przeciwstawianie się jej ogółowi było uważane za początek procesu rozwojowego i zarazem — klęsk i cierpień ludzkości. Społeczno-uczuciowy podkład tej idei zrozumiemy, jeśli uprzytomnimy sobie, że była ona tylko metafizyczną przeróbką pojęć: Rousseauwskiego »stanu natury«, który kończy się zamanifestowaniem interesów określonej jednostki-właściciela, oraz wieku złotego, a przynajmniej — raju. Chodziło o powściągnięcie indywidualizmu, który przejawiał się zarówno w krytyce tradycyi, jak w coraz gwałtowniejszej walce o byt — o własność. Stan bez sprzeczności, zgoda jednostki z ogółem — miały powrócić w nowej, wyższej formie. Że Bachofen, chociaż milioner, mógł dzielić podobne uczucia, mianowicie pewną niechęć do brutalnej walki o byt, pewną tęsknotę do harmonii interesów społecznych, to nie wyda się nam nieprawdopodobnem, gdy sobie przypomnimy, że nie był on bezpośrednio dorabiającym się kapitalistą, lecz estetą, u którego pamięć o społecznem źródle jego kultury zupełnie może już zanikła, i że Szwajcarya nie była widownią gwałtownej walki klas. Że faktycznie znajdował się on pod wpływem powyższych idei idealizmu niemieckiego, o tem świadczy sam jego opis społeczeństwa, opartego na prawie macierzystem — przypisanie mu »znamienia powszechności, jedności masy, która cechuje początek wszelkiego rozwoju«, a którą patryarchat rozkłada

przez swój wpływ różniczkujący, indywidualizujący[1]). Otóż Bachofen zajmuje też ważne stanowisko w historyi rozwoju pojęć o stanie natury, wieku złotym itp., która nas specyalnie obchodzi: idealizacya pierwotnego stanu bez sprzeczności ani indywidualizacyi nie jest już u niego czysto abstrakcyjną, filozoficzną, ale przeważnie konkretną, socyologiczno-historyczną.

III.

Widzieliśmy, że w opisie społeczeństwa matryarchalnego przeważają cechy wspólnoty ekonomicznej; Bachofen do tego stopnia uważa komunizm i gynekokracyę za sprzężone, że powołuje się nawet na fakt już z czasów Rewolucyi francuskiej: W r. 1793 gromada baskijskiej wsi Lavedan na południu Francyi głosowała nad tem, czy grunty mają być podzielone i zamienione na prywatną własność, czy pozostawione po staremu we wspólnem władaniu. Według starego obyczaju, kobiety też były dopuszczone do głosowania — i prawie wszystkie głosowały za zachowaniem tradycyi komunistycznej, którą jednak większość męska obaliła. Widzieliśmy też, że Bachofen idealizuje stan wspólnoty matryarchalnej, nazywa go błogosławionym. O tej idealizacyi świadczy też piękna bajka, opowiedziana w »Listach antykwarskich« za Ateneuszem — o bujnym krzaku owocowym, który przestał rosnąć, o cudownem źródle, które bić przestało, jak tylko ludzie zamienili je na własność prywatną. Piętno idealizmu filozoficznego widać jednak na każdym kroku w tłomaczeniu tych zjawisk. Widzieliśmy już, że Bachofen przypisuje kobiecie przyrodzoną religijność, zmysł tajemniczości i intuicyjność; one są przyczyną jej wpływu i potęgi. Ale wogóle religię uważa on za jedyny potężny czynnik życia społecznego, za motor jego przekształceń. Heteryzm odpowiada religii

---

[1]) Oczywiście, wpływu Spencera, jego »przechodzenia od jedności do różnorodności«, upatrywać tu niepodobna.

ziemi płodnej, telluryzmowi; matryarchat — religii czystej Luny; patryarchat — kultowi słońca. Kiedyindziej znów matryarchat i komunizm sprowadzane bywają do kultu Ziemi-Demeter, wspólnej matki wszystkich. Owa bajka Ateneusza wywołuje uwagę, że »wielkie macierzyste bóstwa natury, dające płodność gruntom wilgotnym, wstręt czują do wszelkiego ograniczenia życia heterystycznego«. Wogóle — »w świecie bogów naprzód dokonać się musi to, co znajduje później swój wyraz w stosunkach życia ziemskiego«.

Uczucie dyktuje Bachofenowi idealizacyę stanu matryarchalnego, pełnego miłości, wolnego od walk i niezgód; rozum mieszczański protestuje jednak przeciw tej idealizacyi. Niezgodność widać w tych słowach: »Może być, że idea państwowa rzymska była mniej uduchowiona od helleńskiej, delficko-apollińskiej«, ale wielkość jej polega na tem, że ostatecznie wyzwoliła męskiego indywidualnego ducha, że raz na zawsze uniemożliwiła powrót ludzkości do tego »starczego dzieciństwa«, jakiem — pomimo wszystko — było tkwienie w więzach wspólnoty macierzystej. Wszyscy ludzie z inicyatywą, wodzowie ludzkości na drodze postępu, »słoneczni bohaterowie«, których Bachofen wskrzesza z legend klasycznych, germańskich i indyjskich, są u niego — jak przeważnie u Ryszarda Wagnera — *Weiberhässer*, wrogami kobiecości, której sidła na nich czyhają. Co do demokracyi, to już widzieliśmy, jak surowo potępiał Bachofen to »panowanie niezróżniczkowanej masy«, to wyzwolenie instynktów ciała, idące w parze z rozkładem społecznym itd. Stosowało się to wprawdzie do świata greckiego i rzymskiego; ale i co do polityki nowożytnej Bachofen wyraził się wcale nie dwuznacznie w rozmowie z jednym ze swych zwolenników, skrajnym postępowcem: »Demokracya sprowadza zawsze siłą rzeczy tyranię; moim ideałem jest rzeczpospolita, rządzona nie przez wielu, lecz najlepszych obywateli«[1]. Bachofen trzy-

[1]) Rusanow, 1.

mał się jeszcze — jak tylu filozofów-historyków przed nim — Arystotelesowskiej i Machiavelowskiej seryi form państwowych, w której demokracya i tyrania są siostrami rodzonemi... Jak oceniał heteryzm, poznajemy stąd, że w przedmowie do »Prawa macierzystego« usprawiedliwia zupełnie niechęć ludzi do uwierzenia w taki początek stosunków rodzinnych, sam chciałby rodzajowi naszemu »oszczędzić bolesnego wspomnienia tak poniżającego dzieciństwa«, lecz — świadectwa historyi nie pozwalają mu na to... To też gdy heteryzm — w bachizmie — powraca, jak ocenia nasz filozof to zjawisko? »Historya — mówi — często nam pokazuje, że dawne stany ludów powracają znów na powierzchnię przy końcu ich rozwoju. Kołobieg życia łączy znowu koniec z początkiem. *Niemiłem* naszem zadaniem jest tę *smutną prawdę* za pomocą szeregu nowych dowodów wznieść ponad wszelką wątpliwość«[1]). To też Bebel w swej znanej książce »Die Frau« mylnie pod względem formy i treści cytuje Bachofena, przytaczając jego pojęcie cyklu dziejowego na poparcie swej nadziei, że »kobieta odzyska czynną rolę, jaką odgrywała w społeczeństwie pierwotnem«. Przeciwnie, aż komiczne robi wrażenie, jak Bachofen z powodu skromnych emancypacyjnych dążności Micheleta, a nawet Girardina, ostrzega ludzkość przed niebezpieczeństwem takiego powrotu do »Isisprinzip«!

Zresztą, w możliwość podobnego powrotu nie wierzy on wcale: interwencya rzymskiego ducha wykluczyła go raz na zawsze, chociaż w Grecyi dokonał się on na jej nieszczęście. Tylko też do Grecyi stosują się słowa, wypowiedziane z powodu kultu wieszczek w pytagoreizmie: »Dawniejszy świat powstaje z grobu; życie usiłuje powrócić do swych początków. Wielkie przestrzenie czasu znikają, i jak gdyby nie zaszły żadne przemiany czasów i pojęć, późniejsze pokolenia szukają zetknięcia z pierwotnemi«. W jednem tylko miejscu

---

[1]) »Mutterrecht«, str. XXIV.

Bachofen uogólnia ideę cyklu dziejowego po to, aby z faktu powrotu zjawisk początkowych przy końcu ewolucyi danego okresu wyprowadzić wniosek — całkiem w duchu Vica — jak »bieg dziejów ludzkich, mimo całej wolności woli, jest nawskróś prawidłowym«.

Mimo to, rola Bachofena, jako ogniwa w rozwoju idei cyklu dziejowego i powrotu przeszłości w przyszłości, jest też ważna. Idee te przejął on od idealistycznej filozofii niemieckiej, ale tam były one w znacznej części, jak już wiemy, owocem wpływu idei »stanu natury« Rousseau'a. Ta znów była wyrazem całej atmosfery pojęciowej: w XVIII w. we Francyi idealizowano rozmaicie stan natury, stosownie do pragnień reformatorskich. Między innymi niejaki Rolland, członek akademii w Amiens, zupełnie w duchu Rousseau'a napisał rozprawę [1]) p. t. »Poszukiwania, dotyczące *prerogatyw dam* (*sic!*) u Gallów« (1787), w której chciał, »przypominając kobietom ich dawną wielkość, wywołać w nich pragnienie dorównania poprzedniczkom«. Utopiści — Saint Simon, a szczególniej Fourier — którzy także idealizowali stan pierwotny, przechowali i wzmocnili tę dążność feministyczną niektórych skrajnych reformatorów XVIII w. Od nich — i od filozofii niemieckiej — przeszła idea powrotu wyidealizowanej przeszłości w wyższej formie do reformatorów społecznych XIX wieku: — tu odbił się wpływ Bachofena i Morgana, którzy — szczególnie pierwszy — uwzględnili stronę feministyczną, położenie kobiety, stosunki rodzinne, w obrazie uidealizowanej przeszłości i w cyklu dziejowym. Wspominaliśmy już o śladach tego wpływu u Bebla. Paweł Lafargue w swej »Historyi rozwoju własności« zupełnie w duchu Bachofena mówi o »wzniosłej roli wieszczki, strażniczki tajemnic (*initiatrice*), którą miała kobieta w pierwotnej wspólnocie«, lecz zupełnie w duchu Rollanda

---

[1]) P. Rusanowowi znowu przypada zasługa wyszperania tego ciekawego dokumentu w tomie XI »Collection des pièces relatives à l'histoire de France«, Paris 1826—1838.

i utopistów — o odzyskaniu przez kobietę tej roli w przyszłem społeczeństwie. Fryderyk Engels jest trzeźwiejszy i pozytywniejszy. Mówiąc w »Początkach cywilizacyi«[1]) o przyszłości rodziny, nie wspomina wcale o jakimś powrocie form matryarchalnych czy »heterystycznych« przeszłości, chociaż myśl takiego powrotu uznaje za słuszną w dziedzinie własności. Przeciwnie, ze względu na to, że rycerstwo średniowieczne wniosło do stosunków między płciami dotąd wcale nieznany żywioł miłości idealnej, uszlachetnionej, Engels przewiduje w przyszłości (o ile da się ona przewidzieć) tylko udoskonalenie monogamii, oparcie jej na wyłącznej podstawie miłości, usunięcie jedynie obowiązku nierozwiązalności.

Zresztą, Engels, zarówno jak Lafargue, Bebel, Cunow i inni, mieli już możność krytycznego przyjmowania całości wywodów Bachofena. Zaprawione schematyzującą idealistyczną filozofią, bynajmniej nie wszystkie ostały się one przed krytyką prawa porównawczego i etnologii. Wykazano, że »amazonizm« można uznać zaledwie pod postacią grup kobiet, żyjących osobno od mężczyzn w danem plemieniu, lub w pojedyńczych wypadkach kobiecej wojowniczości; że gynekokracya państwowa, nie czysto rodzinna, jest niezmiernie rzadką; że nawet matryarchat całkowity zdaje się być właściwym głównie tylko tym ludom, które z myśliwskich, nie przechodząc przez pasterstwo, stały się rolniczymi itd. Mimo to wszystko jednak pamięć Bachofena w historyi myśli XIX w. nie zaginie nigdy. Pozostanie on w niej, jako genialny odkrywca całego nowego świata; jako ten, który — wbrew całej swej klasowości, prowadzony w swych poszukiwaniach, niby przez Demetryjską wieszczkę, przez Ironię-Dyalektykę dziejów — z pokładów Odrodzenia mieszczańskiego wydobył drogocenne pierwiastki Odrodzenia nowego — odrodzenia ducha wspólnoty...

---

[1]) Wyd. franc., 1898, str. 109.

Landau Helena dr. Zarys ekonomii społecznej — pod prasą.

Limanowski Bolesław dr. Rozwój przekonań demokratycznych w narodzie polskim. Cena 60 hal.

Mańkowski Mieczysław. U stóp szubienicy. Urywek ze wspomnień więziennych, „proletaryatczyka". Cena 60 halerzy.

Marks, Engels, Liebknecht. Odbudowanie Polski. (Zbiór artykułów o kwestyi polskiej). Cena 2 kor.

Narkiewicz-Jodko i Szymon Dykstajn. Polski socyalizm utopijny na emigracyi. (Dwie rozprawy). Cena 1 kor. 20 hal.

Orkan Władysław. Herkules nowożytny i inne wesołe rzeczy. (Zbiór nowel). Cena 2 kor.

Orkan Władysław. Ofiara. Fragment w 3 aktach z 1846 roku. Cena 1 kor. 50 hal.

Orkan Władysław. Wina i Kara. Tragedya w 3 aktach. Cena 2 kor.

Płochocki Leon. Rosyjskie partye polityczne i ich stosunek do sprawy polskiej. (Treść: Przedmowa. 1881—1903. — Rosyjskie stronnictwa polityczne w przededniu wojny. — Stronnictwa podczas wojny. — Stronnictwa rosyjskie wobec sprawy polskiej. — Dodatki). Cena 3 kor.

Stepniak S. Losy nihilisty. Romans. Z przedmową Jerzego Brandesa. Cena 6 kor.

Verhaeren E. Jutrznie. Dramat społeczny. Przekład Maryi Markowskiej. Cena 2 kor.

Wasilewski Leon. Współczesne państwo konstytucyjne. Cena 2 kor. 40 hal.

Gotowe do druku lub w przygotowaniu:

Milhaud Edgar. Społeczna demokracya w Niemczech — uzupełnione do 1907 roku włącznie.

Louis P. Socyalizm we Francyi — uzupełnione.

Métin A. Socyalizm w Anglii.

Destrée i Vandervelde. Socyalizm w Belgii — uzupełnione.

Angiolini Alfred. Socyalizm we Włoszech.

Hankiewicz M. dr. Przewroty społeczno-polityczne XIX wieku.

Wyrostek M. dr. Szwajcarya.